

Los grandes momentos del indigenismo en México

CM

LIBERTAD POR EL SABER

fce

LUIS VILLORO

Los grandes momentos del indigenismo en México

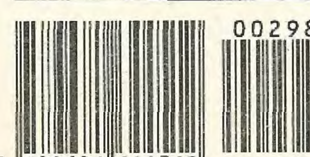
Esta obra es una de las más ambiciosas de Luis Villoro (1922). Tuvo su origen en los esfuerzos del grupo *Hiperión*, cuyo propósito general era construir una filosofía propiamente americana. Dentro de este marco, Villoro eligió estudiar el pasado y el presente indígena de México y sus representaciones.

El mundo indígena nos fue legado a través de la conciencia de quienes se dedicaron a estudiarlo y a informar de él en su momento; el resultado de esta labor proporciona el espacio donde se desplaza la pregunta básica de este libro: "¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio?" O, en otras palabras: "¿qué es la conciencia indigenista?" Tres momentos definen un panorama: el primero lo constituye "la cosmovisión que España aporta al Nuevo Mundo"; el segundo, "el moderno racionalismo culminante en la Ilustración del siglo XVIII y en el 'cientismo' del siglo XIX"; el tercero, "una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo". Así, transitan por estas páginas la persona y la obra de Hernán Cortés, fray Bernardino de Sahagún, y Francisco Javier Clavijero, entre otros.

El Fondo de Cultura Económica ha publicado de Luis Villoro *El concepto de ideología, El pensamiento moderno* y *En México, entre libros*.

En la portada: *Cuauhtémoc redivivo* (fragmento, 1950), de David Alfaro Siqueiros. Museo Carrillo Gil. (Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.)

El Colegio de México
El Colegio Nacional
Fondo de Cultura Económica







CUADERNOS DE LA GACETA

90

LUIS VILLORO

Los grandes momentos del indigenismo en México







EL COLEGIO DE MÉXICO
EL COLEGIO NACIONAL
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición (COLMEX), 1950
Segunda edición (SEP, CIESAS), 1987
Tercera edición (FCE), 1996
Segunda reimpresión, 1998





ISBN 968-16-4451-4

Impreso en México

Prólogo a la segunda edición

Los grandes momentos del indigenismo en México fue escrito en 1949. Desde que lo terminé no podía menos que advertir en él lagunas e insuficiencias, y durante mucho tiempo retrasé cualquier proyecto de reedición, con la esperanza de corregirlas; nunca me di tiempo para ello. Si ahora quisiera mejorar el libro, tendría que rehacerlo por completo; habría que romper su unidad de pensamiento y estilo, en los que difícilmente podría ya reconocerme. Quiero expresar mi mayor gratitud al doctor Guillermo Bonfil quien, al insistir en su publicación, me ha hecho pensar que la obra podría ser útil aún, pese a sus limitaciones. Después de todo, un libro tiene una personalidad autónoma; dejémosle vivir su propia vida. Con todo, no podía hacerme al ánimo de ver esta reedición sin señalar mis principales discrepancias con él, a fin de prevenir al lector contra algunos de sus errores.

El libro responde a un proyecto intelectual y a un clima cultural determinados. El llamado grupo filosófico "Hiperión" intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias. Dentro de ese proyecto mi trabajo se propuso forjar conceptos nuevos que sirvieran para comprender mejor su tema, pero esas categorías suponían un marco conceptual general propio de las concepciones filosóficas predominantes en mi grupo generacional: el existencialismo y cierto hege-

lianismo ligado con él; a estas influencias básicas se añadía el marxismo, cuyo estudio apenas empezaba por entonces. Esas dos corrientes nunca llegan a integrarse en el libro. La visión marxista, predominante al tratar el "tercer momento", no logra reinterpretar el enfoque existencialista que prevalece en los dos primeros. Creo que esta falta de integración es responsable de las principales fallas teóricas. Señalaré las que juzgo más importantes.

En primer lugar el libro no se libera de un enfoque idealista. El indigenismo se presenta como un proceso histórico *en la conciencia*, en el cual el indígena es *comprendido y juzgado* ("revelado") por el no indígena (la "instancia revelante"). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la *realidad social*, en el cual el indígena es *dominado y explotado* por el no indígena. La "instancia revelante" de lo indígena está constituida por clases y grupos sociales concretos que intentan utilizarlo en su beneficio. El libro no deja de señalar, sin duda, sujetos históricos que, en cada etapa, tratan de juzgar y de utilizar al indio; con todo, al no caracterizar suficientemente a esos sujetos por las relaciones económicas y sociales que guardan con los indios, no se hacen tampoco explícitos los intereses particulares a que responde su indigenismo. Es cierto que se estudia, en cada caso, la función práctica que cumple cada concepción en interés de un sujeto histórico, pero falta explicar cómo es justamente esa función la que da razón de la concepción correspondiente. Toda la dialéctica de la conciencia, que descubre mi trabajo, es una manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados. Por no hacer expreso este punto, puede dar lugar a interpretarse como un proceso autónomo de conciencia que transcurriera conforme a sus propias leyes. En verdad no hay tal: el proceso de conciencia obedece a una dialéctica que no tiene lugar en la conciencia misma sino en la realidad social. La dialéctica de la conciencia transcurre desde un primer momento de "negación" radical del indio y un momento final de "re-

cuperación". Ese proceso sólo manifiesta el de una historia real, que se inicia con la extrema sujeción del indio en la colonia y habrá de terminar con su liberación en la sociedad en que se supriman las distinciones de clases y de razas. Los pasos intermedios de la dialéctica de la conciencia corresponden asimismo a etapas históricas concretas.

Este libro narra la historia del comienzo y superación final de una conciencia *falsa*. Falsa, no en el sentido de que haya sido incapaz de ver y comprender la realidad indígena tal como se le presentaba, sino en el sentido de que interpretaba lo visto con un aparato conceptual y un sistema de creencias previas que necesariamente distorsionaba la realidad. Esa es la paradoja de toda ideología: captar la realidad pero, al interpretarla con un aparato conceptual determinado, disfrazarla. Las concepciones indigenistas sufren la misma mistificación: describen una realidad parcialmente verdadera con conceptos que la distorsionan. No nos comunican, pues, una historia *imaginaria*, sino una historia *real* pero *disfrazada*.

Mi estudio intentó descubrir los aparatos conceptuales y las creencias básicas responsables de esos disfraces. Debe verse, así, como una historia del encubrimiento ideológico y de su descubrimiento final. Creo que en esa tarea acertó en lo esencial. No así en otro punto: no logra mostrar con claridad el carácter *ideológico* de las concepciones indigenistas. Porque para ello tenía que haber mostrado cómo, en cada momento, los conceptos empleados ocultaban una realidad concreta, al expresarla en un lenguaje que la disfraza. En efecto, el lenguaje de muchas concepciones indigenistas traduce conceptos y enunciados históricos, descriptivos de situaciones reales, a otros conceptos y enunciados teológicos, filosóficos o morales. Con esa traducción, las situaciones y relaciones reales quedan traspuestas a un nivel de existencia irreal. La historia se oculta detrás de una especie de "metahistoria". Esta trasposición de la historia abstracta es la labor que realiza, sin proponérselo conscientemente, la ideología. Su instru-

mento es el lenguaje. Por ello, para mostrar su función encubridora, era menester traducir en cada caso el lenguaje de la ideología a un lenguaje descriptivo de la realidad concreta, hacer una nueva lectura, en que se mostrara cómo los conceptos ideológicos disfrazan conceptos descriptivos. Mi trabajo se limita a explicitar los conceptos y modos de pensar que dan razón de cada interpretación indigenista, y deja al lector la tarea de establecer la correspondencia de esos conceptos con la realidad histórica que pretenden interpretar. En una lúcida crítica sobre mi libro, publicada en 1966, Daniel Cazés ya señalaba este punto. Coincido con las observaciones que allí se encuentran y remito a ellas al lector.

Con todo, la traducción del lenguaje ideológico es obvia para quien no comparte esa ideología. Bastarán algunos ejemplos. En todo el estudio, la dialéctica de la conciencia indigenista se expresa mediante dos parejas de conceptos: "ser ante sí" y "ser ante la historia" es la primera, el "yo" y el "otro", la segunda. La primera pareja traduce la contraposición entre un pueblo considerado como sujeto libre de su propia historia y cultura y el mismo pueblo como dominado y enajenado por otro sujeto histórico; traspone así a un lenguaje filosófico la dialéctica real del colonialismo externo, primero, del colonialismo interno, después. La segunda pareja de conceptos traduce la contraposición entre la clase o grupo social que comprende y juzga a los indígenas ("yo") y esos indígenas juzgados por él ("otro"). La "otreidad" expresa la enajenación real en que se encuentran las etnias indígenas con respecto a la sociedad nacional; tanto en la primera como en la segunda pareja de conceptos, se manifiesta la relación entre dos aspectos de la realidad social del indio: su "trascendencia" y su "factividad". La primera es su capacidad de libertad, siempre presente, como sujeto determinante de su propia historia, la segunda es su realidad social en cuanto determinada por las clases y grupos que lo dominan.

La traducción del lenguaje descriptivo histórico al len-

guaje ideológico se efectúa también mediante otra operación inconsciente. Enunciados ideológicos que se refieren a una relación en un campo determinado, se usan de tal modo que parecen aplicarse a otra relación correspondiente, en otro campo diferente. Por ejemplo, en el campo de lo sobrenatural, tal como es conceptuado por una teología cristiana, el indígena aparece como "culpable" y se juzga necesaria la "expiación" de su culpa. Pero la culpa en el terreno religioso corresponde, en el campo político social, a la oposición a la "historia universal", es decir, europea; por su parte, la "expiación" en el campo religioso corresponde al sometimiento en el terreno político. Así, el enunciado "es necesario que el indio expíe su culpa y se convierta", que corresponde a un lenguaje religioso y se refiere a una relación sobrenatural, puede traducir el enunciado "es necesario que el indio esté sometido y se asimile", que corresponde a un lenguaje político y se refiere a una relación social. Al formularse el primer enunciado, la ideología pretende justificar, sin decirlo, el segundo. Sólo la traducción de los enunciados ideológicos a enunciados descriptivos de situaciones históricas permite volver consciente su operación encubridora.

El libro sufre, por fin, de limitaciones de otro género. No pretendía, es cierto, ofrecer una historia completa del pensamiento indigenista, ni hubiera podido hacerlo. Sólo quería presentar muestras seleccionadas de sus principales etapas, lo suficientemente representativas para destacar sus rasgos característicos. Creo que, en lo general, la selección fue acertada, un mayor material de estudio no hubiera añadido nada sustancial a la caracterización de cada momento, salvo en tres casos que debo señalar.

En el "primer momento", aunque tal vez los autores presentados (Cortés y Sahagún) basten para descubrir la línea ideológica más importante, el estudio de fray Bartolomé de las Casas era indispensable para mostrar otra línea, coincidente en parte pero no del todo con la anterior. En mi opinión; su estudio no hubiera llevado a cam-

biar, pero sí a matizar y a enriquecer, el análisis de ese momento.

En la primera etapa del "segundo momento" debe incluirse el pensamiento de los ideólogos de la independencia, que pude estudiar en un trabajo posterior (Villoro, 1953; *cfr.* también Villoro, 1967). Su introducción habría añadido algunos rasgos nuevos a los caracteres generales señalados para esa etapa.

El libro se terminó de escribir un año después de la fundación del Instituto Nacional Indigenista. No pudo considerar los escritos de Alfonso Caso posteriores a 1949, la obra de particular valía de Gonzalo Aguirre Beltrán y otras contribuciones teóricas al tema, como las de Julio de la Fuente y Ricardo Pozas; tampoco alcanzó a ponderar los resultados de la política indigenista desarrollada con posterioridad. Por ello, los juicios con que se valora el indigenismo contemporáneo precisan de una revisión y actualización. En particular, pienso en dos errores de apreciación.

En primer lugar, daba una importancia excesiva al movimiento que llamé "recuperación espiritual de lo indígena", sin destacar que, muchas veces, reduce la acción histórica real a un plano imaginario. Por otro lado, no le concedía su verdadero peso al sistema económico y político en que se desarrolla cualquier acción indigenista y que obstaculizaba el cumplimiento de un programa de asimilación de los indígenas que respetara plenamente su identidad y su libertad. La historia posterior demostró con qué facilidad ese proyecto podía conducir, de hecho, a un reforzamiento de la denominación de los grupos indígenas, so capa de su integración. A partir de la publicación de un libro polémico, *De eso que llaman antropología mexicana,* una nueva generación de antropólogos ha puesto en crisis la concepción y la política indigenistas; destacan los trabajos de Guillermo Bonfil y de Arturo Warman. Creo que el tratamiento del "tercer momento", en mi libro, debe verse a la luz de esa discusión.

LUIS VILLORO

Introducción

Este libro trata de responder a una pregunta: ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? o, en otras palabras: ¿qué es la conciencia indigenista?

Para responder necesitamos dirigirnos a un hecho cultural e histórico dado: el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia. Sobre la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento, en una palabra, sobre su mundo histórico, levántase un constante proceso de conceptuación, en el doble sentido que tiene este término en castellano: como elevación del mundo indígena a conceptos y como valoración del mismo. A lo largo de la historia, español, criollo y mestizo han expresado en concepciones unitarias este proceso de conceptuación de lo indígena. Pero, sobre ellas, aún podemos transitar a otro plano y preguntarnos por las estructuras concienciales que responden de cada tipo de conceptuación de lo indígena. Tomando como hecho la concepción expresada, preguntaremos por la conciencia que la explica. Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenistas, consti-

tuye lo que llamamos "indigenismo". Podríamos definir a éste como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.

Una simple ojeada al índice de este ensayo hará notar cómo cada etapa se estudia en ese doble plano. Al capítulo dedicado a un autor sucede siempre (con excepción del capítulo primero) un estudio especial sobre el significado que en él tiene lo indígena. Y es que sólo podremos dar respuesta a las preguntas que planteábamos si seguimos un doble paso metódico. Primero, tendremos que exponer la concepción indigenista siguiendo una dirección determinada. Lo que no implica violentar al autor mismo sino, por el contrario, buscar su sentido unitario, destacar las significaciones fundamentales en torno a las cuales se organiza la obra, y proyectarlas sobre lo indígena. Aparecerá así en cada caso, esperamos, una concepción indigenista con sentido propio y unidad peculiar. En seguida, por un segundo paso de profundización, nos preguntaremos por las categorías concienciales que hacen posible esa concepción indigenista. En este segundo paso no nos interesa ya lo que efectivamente haya expresado el autor, ni siquiera lo que efectivamente haya pensado; nos importan, sí, las características fundamentales que debemos suponer necesariamente en la conciencia histórica del autor para que pueda originarse ese indigenismo peculiar y no otro cualquiera. Lo que no implica que esas características sean conocidas del propio autor, ni siquiera que él las sospeche; de hecho, permanecen implícitas y no expresas en él; son las que expresan la historia, pero ellas a su vez no se expresan a sí mismas. Pero aunque no le sean reflexivamente conscientes al autor, no dejan de estar ahí necesariamente, como realidades sin las cuales no podría explicarse su indigenismo. Tomaremos, pues, la obra expuesta en el primer paso metódico y —sin limitarnos a lo que explícitamente contiene— interrogaremos por aquellas actitudes comprensivas que hicieron posible su aparición. En otras palabras: una vez expuesta la "con-

cepción indigenista", interrogaremos por la "conciencia indigenista" que da razón de ella, esté o no téticamente considerada por el autor en cuestión. Sólo entonces, colocándonos en el horizonte comprensivo de cada peculiar conciencia indigenista, podremos ver cómo se manifiesta el ser indígena.

Nuestro estudio arrojará por resultado una doble historicidad: historicidad en el indigenismo e historicidad en el mismo ser indígena que aquél manifiesta. Veremos cómo el mundo indígena, desde la conquista hasta nuestros días, ha sido conceptuado diversamente en función del tipo de conciencia histórica que lo expresa y en función de la época y situación particular de cada momento. Y correlativamente, el ser indígena habrá de revelársenos sujeto a una fundamental historicidad.

La investigación del indigenismo lo será, pues, de un proceso histórico ininterrumpido. Sin embargo, el estudio de todas sus manifestaciones desde la conquista sería tarea que rebasaría en mucho, por su extensión, los límites propuestos para este ensayo. Séanos permitido, por tanto, señalar tan sólo los hitos decisivos en esta evolución, marcar los puntos en que el indigenismo parece adquirir mayor significación y relieve. Servirán quizá de señales que indiquen los lugares más importantes del camino y permitan recorridos posteriores más minuciosos y completos.

Creemos encontrar tres momentos fundamentales en la conciencia indigenista, que señalarán otros tantos estadios manifestativos del ser indígena y que se expresarán en distintas conceptuaciones indigenistas. Corresponde el primero a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, el segundo a la del moderno racionalismo culminante en la ilustración del siglo XVIII y en el "cientismo" del XIX, el tercero a una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo. En cada momento destacaremos las figuras que juzgamos más representativas. Lejos estamos de creer que puéda agotarse en ellas el rico pa-

norama. Entre las etapas señaladas intercálanse seguramente múltiples pasos intermedios y en su interior mismo distínguense otros matices en autores no estudiados aquí. Pero sí creemos que los pensadores que exponemos marcan los puntos fundamentales en la evolución. A partir de ellos podrá comprenderse el panorama más cercano, desde ellos podrán medirse los diferentes matices. Dos palabras, pues, que justifiquen nuestra selección.

Para el primer momento, aparece Cortés como representante de la concepción del conquistador y Sahagún de la del misionero estudioso. Cierto que en un siglo tan rico en preocupación por lo indígena no pueden ellos solos iluminar todo el horizonte, pero sí pueden servir de introducción indispensable a un estudio más completo. Está en Sahagún toda la problemática de sus contemporáneos; casi todos ellos gravitan sobre las mismas ideas clave que veremos expuestas en el franciscano. Si bien algunos —como Motolinía, Zumárraga o Las Casas— presentan en su indigenismo múltiples divergencias, la visión de Sahagún, más profunda y completa, servirá de introducción ideal a su estudio.

En el segundo momento deberemos distinguir tres etapas; corresponde la primera al humanismo ilustrado del siglo XVIII; es éste seguramente la segunda gran manifestación del indigenismo. En él, destácase la figura de Clavijero. Todos sus compañeros —como Márquez, Alegre, Cavo, etc.— reproducen una concepción de lo indígena enteramente similar a la suya[1] y, de todos ellos, es sin duda Clavijero el que con más fuerza y cuidado la expresa; así podrá darnos su estudio la tónica adecuada de su época. La segunda etapa aparece como una vuelta romántica a ciertos conceptos del primer momento; aunque continúa en lo fundamental la conceptuación de la etapa anterior, se distingue de ella en singulares matices. Corresponde a la independencia y como su representante elegimos la curiosa personalidad de fray Servando; con

[1] Para convencerse bastará con leer *Humanistas del siglo XVIII*. Introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, 1941.

su egocentrismo y apasionamiento nos descubre fácilmente los supuestos en que se basa su indigenismo. Otros habrá en su época más eruditos y serenos, pero ninguno que revele tan a las claras el envés de sus ideas. En la tercera etapa, la de la historiografía cientista del siglo XIX, la elección no era difícil: don Manuel Orozco y Berra reina en señor y amo.

Por fin, en lo que atañe al indigenismo contemporáneo, hubimos de tomar en cuenta, a falta de alguna figura representativa singular, muchos distintos autores. Perseguimos sus orígenes un siglo atrás hasta Francisco Pimentel y prolongamos su línea hasta nuestros días. Va sin decir que, aquí también, nos atuvimos tan sólo a aquellos pensadores que expresan deliberadamente y con cierto método una auténtica preocupación indigenista.

Creemos que este trabajo podrá señalar una modesta contribución a algunos tópicos que preocupan hondamente a nuestra actual cultura. Contribución, claro está, al tema mismo de la conceptuación del mundo indígena mexicano. Creemos mostrar, al menos, que el indigenismo contemporáneo es una mera etapa en un proceso histórico que conduce a una toma de conciencia de sí de la cultura mexicana. Quizá aclarará también nuestro estudio algunos aspectos de la historia de las ideas en México; no cabe duda de que ésta no podría pasarse de considerar el papel que ha jugado en nuestro país la concepción teórica de lo indígena.

Creemos señalar también alguna aportación a dos ramas bien actuales de la filosofía: la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. A la primera, en cuanto estudio de las concepciones que sobre la cultura indígena se han expresado e investigación del tipo de conciencia que da razón de ellas. A la segunda en cuanto esas concepciones se revelan transidas de temporalidad. Apuntamos ya cómo nuestro estudio nos revela una fundamental historicidad en su objeto; la filosofía de la cultura resultará fundada, por tanto, en una filosofía de la historia.

Pero ambas disciplinas filosóficas parecen haber forja-

do hasta ahora categorías nacidas de las realidades culturales e históricas del Viejo Mundo y más adecuadas a éste que al nuestro. América presenta sin embargo una indudable peculiaridad. De ahí la necesidad de forjar las categorías y los esquemas filosóficos adecuados para comprender nuestra historia y cultura. José Gaos ha distinguido sabiamente entre dos modos posibles de filosofar. Sería el uno por aplicación al dominio de la realidad estudiado de conceptos oriundos de otros dominios capaces de extenderse al primero; el otro, por elaboración de conceptos autóctonos, potenciando los hechos mismos a las categorías y esquemas filosófico-culturales sugeridos por ellos (*cfr.* Gaos, 1947, cap. "Estética y arte"). Más fecunda y prometedora parécenos esta segunda actitud y nuestro método tratará de concederle preferencia. Aunque el fenómeno estudiado rebase en muchos casos lo específicamente americano para adquirir significación universal, nos atendremos a una conceptuación que aquella realidad específica nos sugiera; transitando así de lo particular y concreto a lo universal y abstracto, y no a la inversa.[2] Sin embargo, no habremos de atarnos a esta primera actitud. En muchos casos, la realidad que estudiemos nos sugerirá de inmediato categorías universales ya establecidas que se le adapten perfectamente y la expliquen; podremos entonces, sin reparo, utilizarlas.[3]

Tales son, en síntesis, las ideas que han regido la elaboración de esta obra. Concebida como simple introducción a su tema, aspira tan sólo a empezar a elaborar el instrumento teórico de que aún carecemos, indispensable para dar respuesta a algunos de los muchos problemas que la realidad histórica de América nos plantea. De ahí sus forzosas limitaciones, sus yerros e imprecisiones. Pues una respuesta cabal a las preguntas planteadas sólo podrá

[2] Consecuencia de esta primera actitud, por ejemplo, los conceptos de "pueblo-ante-sí" y "pueblo-ante-la-historia", "instancia" y "criterio" [illegible] "historia enigmática" e "historia problemática", etcétera.

[3] Tales, por ejemplo, los conceptos de "facticidad" y "trascendencia", de "proletariado" o el mismo de "momento".

darse cuando muchas de las infinitas lagunas que dejamos en este estudio se llenen y sus múltiples imperfecciones se remedien. Lejos de pretender nosotros una solución definitiva, aspiramos tan sólo a desbrozar un poco el camino que a ella conduzca. Satisfechos estaremos si nuestro ensayo logra encender en algún lector el interés por el apasionante misterio de nuestra América indígena.

Primer momento

Lo indígena manifestado por la providencia

1. Hernán Cortés

El revelador de secretos

Desde el principio aparece en Hernán Cortés un afán que lo distingue radicalmente de sus antecesores; no es el conquistador al que, más mercader que constructor de imperios, sólo interesa "rescatar", sacar fruto material de sus conquistas. Cortés se enfrenta al Nuevo Mundo en una extraña mezcla de conquistador e investigador, de hombre práctico dominado por el afán de lucro y poder, y teórico espectador dirigido por el ansia de descubrir y relatar. En su primera misiva nos revela ya éste su objeto inquisidor; escribe su carta "porque vuestras majestades sepan la tierra que es, la gente que la posee, y la manera de su vivir, y el rito y ceremonias, seta o ley que tienen, y el fruto que en ellas vuestras reales altezas podrán hacer y de ella podrán recibir".[1] Y esta preocupación nunca lo abandona. Desde sus primeros pasos, llegado a Coatzacoalcos, propone "no pasar más adelante hasta saber el secreto de aquel río" (I:109). Instado por los indígenas para que regrese replica: "que en ninguna manera él se habría de partir de aquella tierra hasta saber el secreto della" (I:110). Este "saber el secreto" será como un *leitmo-*

[1] *Cartas de relación de la conquista de América*, Carta I de Cortés: 94. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número de la carta, en romanos, al de la página, en arábigos.

tiv de todas sus conquistas. Para él, el conquistador es también un revelador de secretos que debe acuciosamente investigar y relatar todo lo que observa. Por eso es él el auténtico descubridor de la tierra, y no Grijalva, que sólo venía a rescatar y se "anduvo" por toda la costa "sin saber cosa de que a vuestras reales majestades verdadera relación pudiese hacer" (I:99). Sólo él es capaz de revelar el enigma, pues sólo él lo buscó afanosamente; y todos los demás relatos "no han podido ser ciertos, pues no supieron los secretos della [la tierra] más de lo que por sus voluntades han querido escribir" (I:101).

Su curiosidad se extiende a todo en la nueva tierra: a la civilización y a las ciudades (véase si no su concienzuda descripción de Texcoco o Tenochtitlán); a los fenómenos naturales que se le antojan extraños. Ante el contraste de las nevadas montañas y la tierra cálida nos dice: "trabajaremos en saber y ver aquello" (I:121). Llegado al pie de los volcanes, surge una vez más su espíritu investigador, "porque yo siempre he deseado de todas las cosas desta tierra poder hacer a vuestra alteza muy particular relación, quise desta, que me pareció algo maravillosa, saber el secreto" (II:168). O bien, cuando le cuentan de una isla habitada por mujeres, se propone "saber la verdad y hacer dello larga relación a vuestra majestad" (IV:425). Jamás lo abandona esta solicitud; a todas las expediciones que enviará posteriormente repite casi con obsesión la misma recomendación. A Alvarado, a Olid recomienda "tuviese siempre especial cuidado de me hacer larga y particular relación de las cosas, que por allá le adviniesen" (IV:445) y se queja en seguida de los estorbos que en su labor descubridora ponen las intrigas humanas, que "muchos caminos destos se hubieran hecho en esta tierra, y muchos secretos della tuviera yo sabidos, si estorbos de las armadas que han venido no los hubieran impedido" (IV:445). Pero donde mejor se revela su ansia de conocer y descubrir, es en su dorado sueño de encontrar el estrecho que habrá de unir ambos océanos y descubrir la mar del Sur, en donde espera hallar "muchos secretos y cosas admirables" (III:388).

Éste es el primer aspecto con que se presenta América ante sus ojos: tierra maravillosa que guarda celosamente sus secretos al europeo. Y él se siente el brazo activo de la civilización occidental encargado de dar a luz tales misterios. Se siente claramente responsable de su misión ante la cultura europea. Frente a América, se conduce poco menos que como un científico curioso, atenazado por la necesidad de "saber y ver" todas las cosas. Es el representante de toda una cultura y no tan sólo un instrumento de conquista; y, como tal, no olvida su obligación para con Europa.

La nueva tierra no defrauda sus esperanzas. Pronto se revela un maravilloso mundo ante sus atónitos ojos. Y el conquistador, ante los portentos que descubre, se enamora profundamente de su descubrimiento, de "su" tierra, de "su" empresa; suya porque es él quien le da vida al revelarla, al hacerla patente a los ojos del occidental; y de oculta, conviértese la tierra en verdadera, a la luz de la civilización europea.

Muchas veces se ha hecho notar esta idea de Cortés, que considera la tierra casi como propiedad suya, porque es él su creador, su "revelador". Frente a Narváez defiende la tierra como "suya". Está dispuesto a morir por ella: "antes yo y los que conmigo estaban moriríamos en defensa de la tierra" (II:223). Sus reivindicaciones ante el rey las presenta siempre como una deuda que la Corona ha contraído con él; el soberano tiene obligaciones para con él, porque Cortés cedió, cumpliendo con su deber, "su" conquista a la Corona. Y grande será su amargura cuando se vea despojado de la gubernatura. Pero ni aun así quisiera dejar de velar por la tierra y pide al rey le permita servirle desde España en la gobernación de las Indias, "porque sabré, como testigo de vista, decir a vuestra celsitud lo que a vuestro real servicio conviene, que acá mande proveer, y no podrá ser engañado por falsas relaciones" (V:584). Por fin su disgusto, rayano en los celos de un marido burlado, llega al colmo cuando el virrey Mendoza desoye sus recomendaciones de gobierno y rige la

tierra a su antojo. Siente perder su propia obra y se entromete constantemente con sus críticas y recomendaciones, con la esperanza de sentir que la tierra es todavía algo suya.

Es el humanista renaciente ansioso de conocer, de descubrir secretos nuevos, de dominar la naturaleza. Su admiración por la nueva tierra es inmensa; y de admiración y amor nace la primera raíz, el más hondo motivo vital de su apreciación y valoración de la civilización que descubre, del hombre nuevo y de la nueva tierra.

La valoración del humanista

Frente a las ciudades, al orden y "policía" de la sociedad indígena, a su arte y magnificencia, es siempre su actitud de admiración y encomio. En su descripción el punto de comparación obligado es la propia España. No desmerece este mundo de la más grande nación de la época; el paralelo es constante. Celtamni, llena de casas primorosamente labradas, con "muy grandes y hermosas salas", se enorgullece, además, "con la mejor fortaleza que hay en la mitad de España" (II:146). En Tlaxcala, su admiración le hace proclamarla superior a la propia Granada, joya de España.

> La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración, que aunque mucho de lo que della podría decir deje, lo poco que diré creo es casi increíble, porque es muy mayor que Granada, y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra... [II:156].

Hay en ella loza "como la mejor de España" y maravilloso le parece su gran mercado. Cholula, la santa ciudad llena de preciosas "mezquitas", es "la ciudad más hermosa de fuera que hay en España" (II:165). En Cuzula existe una casa "mayor y más fuerte y más bien edificada que el cas-

tillo de Burgos" (II:186). En Iztapalapa, admírase del primor de las casas de cantería, de las huertas frondosas, de los paseos ladrillados. Pero su asombro ante la civilización indígena llega a su máximo cuando, atónito y como en sueños, contempla la gran Tenochtitlán. No acierta a expresarse, no sabe cómo "decir su perfección", hablar "de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta tierra". Parece quedarse sin palabras y resignarse a decir como pudiere: "que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración, que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender" (II:198). Su fundamento en medio del lago, su traza casi perfecta y, sobre todo, sus portentosas calzadas, obra de gran vuelo arquitectónico, lo llenan de asombro. A sus plazas, calles y mercados, hilvanados en la red de canales y calzadas, dedica algunas de sus más bellas descripciones. Acucioso y realista, no permite se le escape detalle. Describe con admirable sencillez su gran plaza, "tan grande como dos veces la de la ciudad de Salamanca" (II:199). El enjambre y animación humana que bulle atareada en la artesanía y el comercio, la abundancia de productos y alimentos y, por fin, el gran templo o mezquita "que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades della" (II:202), reviven en su relato. La grandeza, lujo y belleza de las casas y jardines de Moctezuma lo dejan atónito, pues eran "tales y tan maravillosas, que me parecería casi imposible decir la bondad y grandeza dellas" (II:207). No menos encomia el arte de obreros y artesanos capaces de contrahacer

> de oro y plata y piedras y plumas todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío, tan al natural lo de oro y plata que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese; y lo de las piedras, que no baste juicio a comprehender con qué instrumentos se hiciese tan perfecto; y lo de pluma que ni de cera ni en ningún broslado se podría hacer tan maravillosamente [II:206].

¿Y cuál será la opinión que le merece el creador de esa civilización, el indígena? Reconoce en él magníficas cualidades, sin que deje por ello de observar sus grandes defectos. Es el indio "gente de tanta capacidad, que todo lo entienden y conocen muy bien" (III:309); mañosos e inteligentes en la batalla ("ardides en cosas de guerra" nos dice sabrosamente Cortés), saben ser de buenas y civilizadas maneras en la paz. Su celo religioso es grande, tanto que "es cierto que si con tanta fe, fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros" (I:124). Hasta sus sacerdotes paganos merecen un humano y comprensivo elogio de sus labios: "tenían en sus tiempos personas religiosas que entendían en sus ritos y ceremonias, y éstos eran tan recogidos, así en honestidad como en castidad, que si alguna cosa fuera desto a alguno se le sentía era punido con pena de muerte" (IV:464). Son fieles con sus amigos y aliados aun en la peor de las desgracias, como constata conmovido el conquistador cuando los tlaxcaltecas, después de la gran derrota en Tenochtitlán, reciben a Cortés alborozados. Pero lo que más ensalza es su valor en la guerra. No falta batalla en que no dé fe del denuedo y ánimo de sus adversarios. Siéntese vibrar su admiración ante la voluntad de independencia y libertad de los tlaxcaltecas, que combaten "para excusarse de ser súbditos ni sujetos de nadie" (II:154). Por fin, llega a sentir la tragedia heroica del pueblo mexica que, con su ciudad en ruinas, azotado por el hambre y la peste, sin esperanza alguna de victoria, sabe morir defendiendo su ciudad palmo a palmo, "con la mayor muestra y determinación de morir que nunca generación tuvo" (III:365). Escuchemos de sus labios uno de los más vigorosos y patéticos relatos de nuestra gran epopeya:

> y los de la ciudad estaban todos encima de los muertos, y otros en el agua y otros andaban nadando, y otros ahogándose en aquel lago donde estaban las canoas, que era grande, era tanta la pena que tenían, que no bastaba juicio a pensar cómo lo podían sufrir; y no hacían sino salirse infinito nú-

mero de hombres y mujeres y niños hacia nosotros. Y por darse priesa al salir unos a otros se echaban al agua, y se ahogaban entre aquella multitud de muertos; que según pareció, del agua salada que bebían y de la hambre y mal olor, había dado tanta mortandad en ellos, que murieron más de cincuenta mil ánimas. Los cuerpos de las cuales, porque nosotros no alcanzásemos su necesidad ni los echaban al agua, porque los bergantines no topasen con ellos, ni los echaban fuera de su conversación, porque nosotros por la ciudad no lo viésemos [III:384].

No menor es su encomio de la organización social y política aborigen "que entre ellos, hay toda manera de buen orden y policía, y es gente de toda razón y concierto" (II:157). En Cholula constata la miseria reinante y, en seguida, como para disculparla, nos dice que eso no va en su desdoro, pues lo mismo sucede en España "y en otras partes que hay gente de razón" (II:166). Admírase de la eficacia en el cumplimiento de las leyes en Tlaxcala y, en Tenochtitlán, le parece que "en el trato de la gente della hay la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá" (II:206).

En fin, tal es su confianza en el indio que, apenas ganada una población, declárase lleno de fe en su fidelidad y honradez como leal vasallo de la Corona. Ni aun después de la "noche triste" mengua su confianza; esperanzado dirígese a Tlaxcala, pues "tenemos mucho concepto que servirán siempre como leales vasallos de vuestra alteza" (II:251).

Similar es su actitud ante la naturaleza. Su fertilidad, comparable a la de España, la grandiosidad de sus volcanes, sus huertos y jardines, parécenle cosa de embrujamiento o ensueño.

Es él un nuevo Amadís, gran caballero andante, que revela un mundo legendario en grandeza y esplendor. Tierra tan rica "como aquella en donde se dice haber llevado Salomón el oro para el templo"; reino, en fin, de "maravillas" y "cosas de otro mundo".

En resumen: no se le presenta el pueblo aborigen

como salvaje e inferior; para él se trata de una gran civilización, comparable en muchos aspectos con la de la propia España. Y aquí notamos una vez más, la honda raíz del humanismo hispano. Concede espontáneamente al pueblo indígena todos los derechos que concedería a cualquier pueblo civilizado. Lo cual evidentemente no impide que se valga de todas las astucias y violencias a su alcance para tratar de sojuzgarlo. Pero nunca justifica esas acciones en alguna pretendida inferioridad del indio; por el contrario, trata de escudarse en fórmulas de derecho de gentes aplicables a toda comunidad humana civilizada. Lo que hace con respecto al indio, lo haría seguramente también con el turco o el francés. Independientemente de cuál sea su trato efectivo con respecto a los soberanos indios, tiene conciencia de su dignidad y del derecho que les corresponde.

No vamos a insistir en su política de paz y ofrecimiento de buen trato, ni tampoco en sus formulismos legales y su apego al derecho internacional de la época; aspectos ambos suficientemente destacados por comentadores y biógrafos. Sólo nos interesa hacer notar cómo, en su concepto, viene el español a dar, a hacer conocer al indígena "muchas cosas nuevas que serán en su provecho y salvación". En las Hibueras nos declara que "hasta hoy no he pedido a los señores de estas partes si ellos no me lo quisieron dar" (V:499). Enójase con Alvarado porque piensa que "si yo por allí viniera, que por amor o por otra manera los atrajera a lo bueno" (V:571). Justifica inclusive el alzamiento de indígenas por malos tratamientos recibidos de los españoles y "harto justa" parécele su causa.

Tiene la civilización indígena perfectos derechos a sobrevivir. Debe respetarse hasta donde sea posible. Deben cesar los rescates "porque sería destruir la tierra en mucha manera" (I:117). Después de cada batalla urge a la pacificación y llama insistentemente a los indios para que vuelvan a poblar como antes sus ciudades abandonadas. Por fin, ante Tenochtitlán, grande es su pesar por tener que destruirla, cosa que evita hasta el último momento

"porque me pesaba del daño que les facía y les había de hacer, e por no destruir tan buena ciudad como aquella" (II:234).

El humanista que revela secretos y preside el trascendental encuentro de dos culturas es plenamente consciente de su papel histórico. No viene a imponer salvajemente una cultura, haciendo tabla rasa de la otra, sino que enfrenta a ambas en un intercambio de valores.

La valoración del caballero medieval

Ésta es la apreciación del renacentista. Pero se trata tan sólo de uno de los aspectos de su actitud. Junto a él descubrimos otra faceta, otra raíz que motiva vitalmente su valoración. Hombre con todas las contradicciones de una época de formación y transición, se siente atenazado por contrarias inclinaciones y tendencias. En él vive no sólo el humanista renaciente, sino también el hombre medieval con todos sus prejuicios. Él es el cruzado que defiende la fe con la punta de su espada. Brazo de Dios contra el pagano, es portador de una excelsa misión divina: castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo. Dios protege a sus soldados en todos los encuentros. Muestra "su gran poder" en Otumba y en Tlaxcala, y salva milagrosamente a sus hijos perdidos en las selvas hondureñas, mientras el estandarte de la cruz los lleva siempre a la victoria. "E como traíamos la bandera de la cruz, y puñábamos por nuestra fe y por servicio de nuestra sacra majestad... nos dio Dios tanta victoria" (II:150). En Dios pone toda su fe para el éxito de su empresa y, tras sus decisiones temerarias, se lanza seguro de la protección divina, pues "Dios es sobre natura" (II:152). Grande es su misión y así arenga a sus soldados:

> que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta... y que además de facer lo que como cristianos éramos obligados en

puñar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria, y en este conseguíamos la mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó [II:153].

No traiciona su misión: derrumba ídolos y levanta altares. Por todos lados se mete a catequista y sabiamente predica la buena nueva. Su primer anuncio al llegar a las playas mexicanas es el siguiente: "que no iban a hacerles daño ni mal ninguno, sino para les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica, y para que fuesen vasallos de vuestras majestades" [I:104].

Presenta el pueblo indígena, desde este nuevo ángulo de visión, distinta faceta: son criaturas engañadas y dominadas por el demonio y su civilización deberá abandonar el vasallaje a Satanás si no quiere perecer. Si la primera valoración positiva de la civilización aborigen correspondía al moderno humanista, esta otra corresponde al caballero feudal que lleva en su espíritu.

El indígena pronto se le presenta sujeto a los peores vicios: es sodomita y antropófago, "y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no se ha visto en ninguna parte y es que... en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas" (I:123). Para castigarlos de sus pecados y yerros merecerán la esclavitud y Cortés, aunque tratando inútilmente de justificarse, somete a los antropófagos y a los que se rebelan contra su soberano al hierro infamante. Notemos, sin embargo, que este concepto del indio no presenta contradicción con los elogios que anteriormente le prodigaba. No se atribuyen propiamente sus defectos a una naturaleza inferior o corrompida, sino al engaño del demonio y a su pagana civilización; que si fueran evangelizados "harían muchos milagros".

En ocasiones parece inclusive vacilar en su política de respeto ante la civilización aborigen. A veces —pocas, es cierto— presenta a los indios un terrible dilema: o abomi-

nan de sus errores y se reconocen vasallos de Carlos V, o serán exterminados y reducidos a esclavitud "porque no haya cosa superflua en toda la tierra, ni que deje de servir ni reconocer a vuestra majestad" (V:589); cierto también que esta advertencia la hace sólo a los bárbaros chichimecas, "que casi son gente salvaje" (V:589). Sabe Cortés ser blando en la amistad, pero a veces es de bárbara crueldad con sus enemigos; tal en Cholula y en el asalto a Tenochtitlán. Rápidamente pasa nuestro pasional guerrero de la saña destructora a la misericordia y la compasión por los vencidos. El sitio de la capital azteca muestra claramente estos cambios de ánimo. A veces impreca a los indios llamándolos "perros", "bárbaros" o "infieles".

Su actitud final ante el indígena que, a la vez admira y en quien confía, pero que considera engañado y presa del demonio, no puede ser más que la del protector, la del padre que vela por sus hijos errados, pero de buen natural. Se siente su defensor ante los rudos tratos y basta su presencia para que el indio se calme y obedezca.

Bullen en la mente de Cortés dos concepciones contrapuestas. Es el renacentista contra el señor feudal, el humanista frente al caballero andante. Muchas veces parece vacilar entre ambos motivos, sin que llegue ninguno a triunfar sobre el otro. Veremos cómo, de la fusión y lucha de ambos conceptos, se organiza en su mente la nueva sociedad. ¿Y no adivinamos acaso en su actitud las dos tendencias fundamentales que regirán más tarde toda la valoración del indio por el hispano? ¿No se encuentran aquí en germen las dos corrientes —unidas en Cortés, más tarde divergentes— que enfrentarán a misioneros y teólogos, a soldados y funcionarios?

La nueva sociedad

Nunca se aparta de la mente de Cortés la idea de fundar una nueva sociedad. Desde su llegada, así se lo da a en-

tender a Moctezuma "porque más le quisiera tener siempre por amigo, y tomar siempre su parecer en las cosas que en esta tierra hobiera de hacer" (II:166). Él no viene de visita ni comercio, viene a dirigir, a "hacer" algo por la tierra. Se da prisa continuamente por la pacificación y su mirada sagaz inquiere siempre por los lugares aptos para poblar, para fundar puertos y granjerías. De Cholula indica que "es la ciudad más a propósito de vivir españoles" (II:165). Cuando se siente seguro en Tenochtitlán, antes de la llegada de Narváez, manda a sus hombres a poblar en algunos lugares apartados o a buscar puertos e informarse de minas y sembradíos.

¿Cuál será su idea de la nueva sociedad? ¿Cómo habrán de convivir las dos culturas y la dos razas? Desde luego, Cortés piensa que, aun respetando lo indígena, hay que trasplantar casi íntegros sistemas de gobierno y cultura española. La avanzada para este designio es siempre la villa, como lo fue para los romanos. Es éste uno de los motivos para la fundación, bajo españoles moldes, de Veracruz. Recomienda a sus capitanes seguir esta misma política: "y si fuese tierra tal para poblar, hacer allí en el río una villa, porque todo lo de aquella comarca se aseguraría" (III:394). El español necesita poblar, arraigarse en la tierra. Muchas medidas dicta dirigidas en este sentido, ante el disgusto de los conquistadores:

> de algunas dellas [las provisiones] los españoles que en estas partes residen no están muy satisfechos, en especial de aquellas que los obligan a arraigarse en la tierra; porque todos, o los más, tienen pensamientos de se haber con estas tierras como se han habido con las islas que antes se poblaron, que es esquilmarlas y destruirlas, y después dejarlas [V:467].

La convivencia se establecerá esencialmente según un régimen casi medieval de estamentos y clases. Es ésta, según él, pese a ciertas vacilaciones por admitirlo, la única forma posible de convivencia entre las dos razas. Con ello justifica la encomienda: "y en esta forma fue con

parecer de personas que tenían y tienen mucha inteligencia y experiencia de la tierra; y no se pudo ni puede tener otra cosa que sea mejor, que convenga más, así para la sustentación de los españoles, como para conservación y buen tratamiento de los indios" (III:404). En la vencida Tenochtitlán reparte solares a sus conquistadores y deja los aledaños para la sociedad indígena: separación por castas de ambas culturas. "Y se hace y hará de tal manera que los españoles estén muy fuertes y seguros, y muy señores de los naturales" (III:392). Se creará así una aristocracia nueva, criolla. Y se adivina cierto espíritu netamente medieval, contrario en gran parte a la tendencia centralista de la moderna monarquía de Carlos V.

Pone también Cortés todos los fundamentos de una nueva teocracia que habrá de remplazar a la teocracia antigua, en su constante petición de prelados y su sumisión y franquicias a ellos otorgadas.

El papel del español para con el indígena será, ante todo, la conversión de los indios; en seguida, el trasplantar a América las técnicas y productos hispanos. Pide Cortés que "cada navío traiga cierta cantidad de plantas, y que no pueda salir sin ellas" (IV:467), "que si las plantas y semillas de las de España tuviesen... según los naturales destas partes son amigos de cultivar las tierras y de traer arboledas, que en poco espacio de tiempo hobiese acá mucha abundancia" (IV:450). Lánzase afanosamente a la búsqueda de cobre y estaño, y pide azufre a la Corona: "escribo siempre que nos provean de España, y vuestra majestad ha sido servido que no haya ya obispo que nos lo impida" (IV:454). Construye caminos y organiza granjerías. Demanda ganado y prohíbe la salida de yeguas de la tierra. En fin, lo vemos febrilmente atareado en hacer de la Nueva España un trasplante de la vieja, de acoplar el paso de América al ritmo de Europa.

Y, sin embargo de esta actitud, advertimos en él una intuición vigorosa, si bien poco consciente: la necesidad de adaptación de la cultura importada a la nueva circunstancia. Su realismo poderoso le hace apegar sus decisiones a

las cambiantes circunstancias. Así lo manifiesta al cambiar de pareceres: "porque como por la grandeza y diversidad de las tierras que cada día se descubren, y por muchos secretos que cada día de lo descubierto conocemos, hay necesidad que a nuevos acontecimientos haya nuevos pareceres y consejos" (IV:468). ¿Puede estar más clara la intuición de que las decisiones españolas deberán acoplarse a la nueva realidad? ¿Y no tiene acaso conciencia de la "diversidad" tan grande de la nueva circunstancia? La encomienda y la repartición de ciudades, base de la nueva organización social, pretende precisamente fundamentarse en las apremiantes necesidades ambientes y de relación de clases. Pero donde mejor se revela esta necesidad de acoplamiento es en su sueño de una Iglesia nueva, sin las lacras de la europea, perfectamente adaptada a la Nueva España. Quiere una Iglesia de franciscanos y dominicos, con pocos obispos y seglares, de amplios poderes, libre y —aquí la idea genial— dirigida por gente de esta tierra. Pero no sólo la organización eclesiástica deberá adaptarse; aun las costumbres de los sacerdotes, porque si no fracasaría la evangelización: "sería menospreciar nuestra fe y tenerla por cosa de burla; y sería a tan gran daño que no creo aprovecharía ninguna otra predicación que se les hiciese" (IV:464); y esta petición la basa en la observación de las costumbres de los sacerdotes indios. La idea es clara: si no hay acoplamiento no habrá asimilación.

Su concepción de la nueva sociedad vese coronada por la visión de la grandeza que Cortés prevé para el nuevo imperio. Carlos V, dice, "se puede intitular de nuevo emperador della, y con título y no menos mérito que el de Alemaña" (II:137); "y de tener en ellas [las nuevas tierras] vuestra sacra majestad, más rentas y mayor señorío que en lo que agora en el nombre de Dios Nuestro Señor vuestra alteza posee" (IV:451). En el corazón del Anáhuac habrá de levantarse "la más noble y populosa ciudad que haya en lo poblado del mundo" (IV:452). La conquista, obra divina, no podrá rendir más que ese grandioso fruto

"porque de tan buen principio no se puede esperar mal fin, sino por culpa de los que tenemos el cargo" (V:564).

La misión ecuménica del nuevo imperio

Trunco quedaría nuestro estudio si no presentáramos la idea que Cortés tiene de su nuevo imperio frente a las demás naciones, el papel universal que le asigna en la historia.

Nada entenderíamos de ello sin fijarnos en la peculiar psicología del caballero andante que en Cortés encarna. Aparece esta psicología a lo largo de toda su conquista. Muchas veces acomete acciones arriesgadas tan sólo "por no mostrar flaqueza" ante sus enemigos. La huida, aun "estratégica", parécele desdoro imperdonable. A veces comete temerarias hazañas por honra de su buen nombre, como en aquella ocasión en que se lanza al combate por vengar a sus criados muertos. No falta el lenguaje caballeresco en el relato de sus proezas personales. "Salí fuera de la fortaleza, aunque manco de la mano izquierda, de una herida que el primer día me habían dado; y liada la rodela en el brazo..." (II:235). En otra ocasión él solo revuélvese contra sus enemigos y defiende un difícil paso. Orgulloso como nadie está de sus hazañas: ensalza el transporte de las naves desde la costa a través de enormes montañas, y en la subida del Popo elogia el valor del conquistador: "y los indios nos tuvieron a muy gran cosa osar ir adonde fueron los españoles" (III:403). Ni faltan las bravatas: si va a la corte: "yo serviré en la real presencia de vuestra majestad donde nadie pienso me hará ventaja ni tampoco podrá encubrir mis servicios" (V:584); y si queda en América: "yo me ofrezco a descubrir por aquí toda la Especiería y otras islas, si hobiere arca de Maluco y Malaca y la China, y aun de dar tal orden, que vuestra majestad no haya la Especiería por vía de rescate, como la ha el rey de Portugal, sino que la tenga por cosa propia" (V:588). Todo podría soportarlo con tal de ensalzar

su buen nombre "porque sin tenerse de mí ese concepto, no quería bienes en este mundo, más antes no vivir en él" (V:578). Nada puede arrebatarle su honra "que por alcanzalla yo tantos trabajos he padescido y mi persona a tantos peligros he puesto" (V:579). ¿No creeríamos escuchar a un nuevo Amadís conquistando reinos y honores con la punta de su espada?

Para un caballero andante es la conquista algo personal. Ya tuvimos ocasión de señalar el concepto que tiene Cortés de la nueva tierra como "suya", casi como propiedad inalienable. Notemos ahora cómo libremente vincula su obra a la Corona, pasando por sobre todas las autoridades intermedias: sobre Fonseca y sobre Velázquez. No se contenta más que con la capitanía y la gobernación directamente ligada al rey, que por derecho le corresponde. Llama a Narváez a la unidad en nombre del rey, de quien se considera inmediato representante.

En realidad, suya es la conquista y él hace de ella libre y generoso don a la Corona. Así, no se conforma con las provisiones de Tapia que trae poderes reales desfavorables a Cortés. Parece como si tácitamente impusiera el conquistador sus condiciones. Por eso considera al rey su deudor que "demás de pagárseme me ha de mandar hacer muchas y grandes mercedes; porque demás de ser vuestra alteza tan católico y cristianísimo príncipe, mis servicios por su parte no lo desmerecen, y el fruto que han hecho da dello testimonio" (IV:460). Es casi casi un igual y Carlos V "*es obligado* a dar a quien tan bien y con tanta fidelidad sirve como yo le he servido" (V:579). La deuda se extiende para con sus soldados, a quienes debe mercedes el rey "porque demás de pagar deuda que en esto vuestra majestad debe, es animarlos para que de aquí adelante con muy mejor voluntad lo hagan" (IV:417).

Se trata de una empresa personal, vinculada por voluntad propia del conquistador a la Corona. Nace, pues, México independiente, no sujeto a una nación extraña más que por el común vínculo real. En el concierto de las naciones es un imperio que se agrega a la misión común: la

creación del universal dominio de la cristiandad, personificada en su emperador. Vieja y Nueva España son otras tantas caras de la pirámide universal de imperios unidos tan sólo por su vértice: la corona del rey católico. Ésta es la posición que Cortés atribuye a América.

Este concepto revélase en la misión universal que el conquistador entrevé para ella. América será el puente que una Oriente y Occidente, el Asia y la Europa, bajo la égida del emperador. Por eso afanosamente busca la mar del Sur, el estrecho interoceánico, el camino hacia la Especiería.

> Y siendo Dios Nuestro Señor servido que por allí se topase el dicho estrecho, sería la navegación desde la Especiería para esos reinos de vuestra majestad muy buena y muy breve, y tanto, que sería las dos tercias partes menos que por donde agora se navega, y sin ningún riesgo ni peligro de los navíos que fuesen y viniesen, por que irían siempre y vendrían por reinos y señoríos de vuestra majestad [IV:456].

Y alberga su alma la misma ilusión dorada en que soñará Motolinía: "se levantará una nueva iglesia; donde más que en todas las del mundo, Dios Nuestro Señor será servido y honrado" (V:585).

2. Fray Bernardino de Sahagún

Perfil sobrenatural de América

Un pueblo en poder de Satán

Hace muchos años, sobre una meseta árida y templada, vivía, según dicen, un pueblo extraño y perverso en quien la desgracia hizo presa. Engañado y ciego, renegó de su Dios y cayó en las tinieblas del pecado. Posesos por un extraño espíritu, los hombres adoraron a Lucifer y a la iniquidad levantaron templos; vendieron su espíritu y consagraron su imperio al Maldito. Desde entonces, la tierra fue suya, y el barro en que amasaron sus ídolos. Sus razas indómitas, ávidas de poder, se esparcieron por los cuatro rumbos y cubrieron los campos con el culto al demonio. De día y de noche, por todo su imperio, el hombre, con diabólico frenesí, abría a sus hermanos los pechos ofreciendo a Satanás sus corazones y solazándose vilmente con sus cuerpos. Tal fue el desventurado imperio de los aztecas, la satánica raza de los mexicas.

El Anáhuac, tierra de promisión y de riquezas, presenta ahora su faz horrenda. Cambia de visaje América proteica. El mundo henchido de secretos que brillara ofreciendo sus portentos al Amadís hispano aparece, ante otros ojos menos codiciosos de humana gloria, como tierra de tinieblas. Mientras el conquistador canta triunfante el

descubrimiento de la ciudad de ensueño, un pobre franciscano, de rudo sayal y santa ciencia, se estremece horrorizado ante la abominación del pueblo abyecto. Entrará en el reino de Satán con su cruz empuñada y, con la palabra de Dios por espada y su santo celo por guarda, librará él también su gran batalla. No conquistará ciudades ni reinos; no será su obra un palacio ni un imperio, tan sólo será un libro; pero en ese libro la tierra diabólica quedará apresada y vencida sin remedio. Él revelará la doblez del mundo de Satán y éste ya no podrá volver a engañar a las almas; sus páginas serán la mejor arma contra las insidias de Lucifer y marcarán, quizá, el fin de su reinado. Y Bernardino de Sahagún —que tal llamábase nuestro franciscano— entrará, con la pluma en una mano y los santos libros en la otra, en el reino de Satán para librar su combate. Sigamos a nuestro nuevo Virgilio por los siete círculos de la maldita meseta del Anáhuac.

En el umbral del reino de Satán, fray Bernardino lanza su proclama; sus palabras anuncian el fin del imperio de Luzbel y el principio del reinado de Cristo:

> Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos, tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios, de estas Indias Occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y atended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho, por sola su clemencia, en que os ha enviado la lumbre de la fe católica, para que conozcáis que Él sólo es verdadero Dios, Creador y Redentor, el cual sólo rige todo el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado, os tienen ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, las cuales os envía vuestro rey y señor que está en España y el vicario de Dios, Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que os escapéis de las ma-

nos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con Dios en el cielo.[1]

Sí, la hora de la liberación ha sonado. Todo era antaño tiniebla y engaño. Era el mexicano pueblo esclavo, dominio propio de su peor enemigo; ¡y qué horror no sentirá nuestro pobre franciscano al ver todo un pueblo a merced de tiranía tan execrable! "Qué es esto, señor Dios —clama horrorizado— que habéis permitido, tantos tiempos, que aquel enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con tanta libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas" (I:91).

Fuerte era el poder de Satanás en su feudo. Para asegurar su señorío encarnóse en un dios del cielo, Tezcatlipoca, y como tal se hizo adorar; bajo la máscara de su dios supremo, ocultaba a los mexicanos Lucifer su verdadera personalidad: "Este [Tezcatlipoca] es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados" (I:83). Siguiendo el ejemplo de su señor, todos los diablos, grandes y chicos, cayeron sobre los infelices mexicas y de ellos se hicieron adorar en forma de ídolos. Les hacían creer los unos que dominaban las lluvias, y los indígenas, ciegos, los veneraban y les sacrificaban niños inocentes; que "esta horrenda crueldad hacían vuestros antepasados engañados por los diablos, enemigos del género humano y habiéndose persuadido que ellos les daban las pluvias" (I:83). Encarnaban los otros, para mayor engaño, en formas femeninas: "Tres sátrapas servían a esta diosa [Cihuacóatl]; la cual visiblemente se les aparecía, y residía en aquel lugar y allí visiblemente salía para ir a donde quería; cierto es que era el demonio en forma de aquella mujer" (I:247).[2] En tantas formas se presentaron y tantos dones

[1] *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1946, I: I:67. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número del tomo, en romanos, al de la página, en arábigos.

[2] Diablo tenaz éste del sexo bello, pues que aun después de la conquista an-

ofrecieron, que pronto se llenó toda la tierra de demonios y de sus horrendas imágenes, los ídolos. Que ninguno de los que llamaron "dioses" lo fue tal; ni Huitzilopochtli, ni Tláloc, "ni ninguno de todos los otros que adorabais, no son dioses, todos son demonios" (I:79). En su terrible ceguera, el indio adoró en todas partes a su peor enemigo y se sometió a sus leyes infamantes.

> Oh malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas, y tan enemigos del género humano como son los diablos y sus imágenes y por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos, y los corazones de los prójimos, y los demandaban con gran humildad todas las cosas necesarias, pensando falsamente que ellos eran poderosos para les dar todos los bienes y librarlos de todos los males [I:79].

El dominio de Satanás era tan grande, que en todas las actividades y negocios de los hombres intervenía, llevándolos a las más crueles ignominias. Él fue quien los arrojó en sus monstruosos ritos paganos, hasta hacer de la tierra del Anáhuac abominable país de antropófagos; y "ciertamente es cosa lamentable y horrible, ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza de degradación y oprobio, que los padres por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes creyendo que en ella hacían gran servicio a sus dioses" (I:135). Lleno de astucia, no despreciaba ninguna estratagema para mantener su señorío sobre los mortales. Urdió cantares hermosos, sólo comprensibles para aquellos que entendían su diabólico lenguaje, a fin de hacerse glorificar oculto en ellos; "de manera, que seguramente se canta todo lo que él [el diablo] quiere, sea guerra o paz, sea loor suyo o contumelia de Cristo; sin que de los demás se pueda entender cosa

daba haciendo de las suyas. En tiempos del segundo gobernador de Tlaltelolco, "este diablo que en figura de mujer andaba, ya parecía de día y de noche, y se llamaba Cihuacóatl, comió un niño que estaba en la cuna, en el pueblo Azcapotzalco" (II:43).

alguna" (I:274). Otras veces se aparecía en la figura de las mujeres muertas de parto para engañar a sus maridos (I:596). Otras, pactaba con los adivinos y, a cambio de revelarles ocultos misterios, se hacía servir de ellos. Muchos se concertaron con él y recibieron a cambio su ayuda; hechiceros (II:195), médicos (II:209), hasta reyes poderosos, como Olmécatl Uixtoti, caudillo de los olmecas. A través de hechiceros y adivinos, mantenía Satanás vivo contacto con la raza de los hombres. Éstos recurrían a él constantemente, lo invocaban en sus fiestas y ritos (I:164) y hasta señalaban a todos los mexicas recién nacidos con la marca infamante del demonio. Todo nuevo azteca sufría unas pequeñas incisiones en pecho y vientre, y "parece —interpreta Sahagún— que estas señales eran como hierro o marca del demonio, con que herraban a sus ovejas" (I:158).

Tal era el pueblo azteca, cuyos hijos nacían señalados como posesión propia del demonio. Así se revelaba a la mirada de Sahagún: pueblo caído y ciego, consagrado a Satanás. Y cada cincuenta y dos años, la raza endemoniada subía de noche a los montes y allí renovaba su pacto colectivo con el diablo: "Cuando sacaban fuego nuevo, y hacían esta solemnidad, renovaban el pacto que tenían con el demonio de servirle" (I:407).

¿Cómo pudo un pueblo cometer tal desatino? ¿Cómo fue capaz de llegar hasta pactar la esclavitud común ante su peor enemigo? Dos fueron las causas: "Esto provino en parte por la ceguedad en que caímos por el pecado original y, en parte por la malicia y envejecido odio, de nuestro adversario Satanás, que siempre procura de abatirnos a cosas viles, ridículas y muy culpables" (II:9). Causas ambas más que suficientes para hacer cometer los peores delitos. Fue tanta la debilidad espiritual en que caímos por causa del primer pecado y tanta la fuerza del demonio, que aun pueblos de gran elevación cultural como griegos y romanos incurrieron, según nuestro franciscano, en tremendos errores y vicios. "Pues si esto pasó (como sabemos) entre gentes de tanta distinción y presunción, no hay porqué nadie se maraville, porque se hallen semejan-

tes cosas entre esta gente tan párvula, y tan fácil para ser engañada" (II:9).

Fácil fue caer en error para un pueblo que ignoraba la palabra revelada. "Por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura —advierte Sahagún— se dejaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos" (I:83). La palabra divina, expresa en los Libros Santos, era la única defensa eficaz contra las inclinaciones de la naturaleza humana manchada por el pecado original y contra los engaños demoníacos. Desprovistos de ciencia divina en que ampararse, quedaron los infelices aztecas a merced de Satán, para quien cosa simple es ofuscar los entendimientos. Extravióse su razón, a falta de asidero posible, e inventó fábulas mil a la luna y las estrellas; animáronse las fuerzas naturales a sus ojos y, divinizándolas, las adoró como a seres reales (II:9; I:59). No paró allí su locura: no contentos con deificar las fuerzas cósmicas, hicieron lo mismo con los pobres mortales. A los primeros hombres que inventaron industrias, a los que por primera vez fabricaron redes o esteras, o los que hicieron pan o descubrieron benéficos bálsamos, elevaron a rango divino (I:26, 29, 49, 57; II:163). Bajo la insinuación del demonio, escogieron hombres perversos para convertirlos en sus principales dioses; como "a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos" (I:82), o como a Quetzalcóatl, otro "hombre mortal y corruptible" que fue "gran nigromántico, amigo de los diablos, y por tanto amigo y muy familiar de ellos" y del que "sabemos que murió y su cuerpo está hecho de tierra y a su ánima nuestro Señor Dios le echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos" (I:84). Por fin, los diablos en persona ofreciéronles protección y presentáronse como dueños y señores de desgracias y beneficios; el indio temió y rindióles pleitesía, construyendo ídolos a su imagen. Animismo, deificación del hombre, medios todos, según nues-

tro fraile, de que valíase el diablo para enseñorearse de las almas. Tal le parece el triste origen de su religión.

Religión nacida del engaño, ¿merecerá el perdón debido al error involuntario o sufrirá la condenación y el castigo? Pueblo sumido en tinieblas, ¿yerro o delito causó tu ceguera? Sahagún, el buen cristiano, llama en su auxilio a la Escritura, y en ella lee qué error y vanidad imperdonable es la idolatría. Merece cierta disculpa aquel idólatra que cae en error buscando a Dios —nos dice el libro santo—, pero su perdón no podrá ser completo; porque pudieron conocer a Dios por las maravillas naturales y no lo hicieron, antes prefirieron adorar criaturas inanimadas. Dios puso a su alcance los medios para llegar a Él y los rechazaron; cayeron en pecado al idolatrar, y son merecedores de castigo y maldición eternas.

Si duro es este lenguaje bíblico que aduce Sahagún, más aún el que éste emplea en nombre propio. Para él el idólatra carecería de toda disculpa. Y ¿cómo podrá tenerla si por todos lados asedian a Sahagún las muestras de lo que para él sólo puede ser insufrible locura? Creyeron que eran los demonios quienes tenían poder sobre la naturaleza, sin ver que sólo Dios lo poseía. "Ésta fue una gran locura, que hacían porque ignoraban que sólo Dios puede librar de todo mal, y el demonio no puede empecer a quien Dios guarda" (I:84); otras muchas necedades hicieron como adorar al fuego o a los montes (I:84, 89) o creer en múltiples supersticiones. Pero donde patentemente advertíase su sinrazón era en las vanas y fútiles ceremonias, que se le antojaban a Sahagún, llenas de irrisorias supersticiones y diabólica crueldad, ritos que más parecen a nuestro autor "cosa de niños y sin seso, que de hombres de razón" (I:90).

Y si tales le parecen sus necias pero inocentes prácticas, ¿qué no dirá de su inhumana crueldad? Ni siquiera necesita él hacer resaltar su barbarie, nos dice, pues es tanta, que a cualquiera causará aversión "porque ellas [las ceremonias] son de suyo tan crueles, que a cualquiera que las oyere le pondrán horror y espanto, y así no haré más de

poner la relación simplemente a la letra" (I:131). Y el misionero describe horrorizado todo el bárbaro ceremonial de sus sacrificios, nos habla de su repulsiva antropofagia (*cfr.* II:154 y ss.) y de sus hecatombes humanas. Por todos lados sentimos latir, bajo la palabra en apariencia objetiva, su tácita condenación a tanta crueldad. Sus palabras son vivas y crudo su relato, seguido hace hincapié en los rasgos crueles, destacándolos en el curso de la descripción; así, cuando nos describe cómo inmolaban inocentes niños (I:131 y ss.) o cómo se ensañaban en supliciar a los cautivos (I:188 y ss.). Sólo un sabor nos deja la relación de sus creencias y fiestas religiosas, sabor a barbarie, a orgía demoníaca, a enajenación y locura.

¿Y fue acaso tal locura perdonable? No; porque Dios puso en la razón y en la naturaleza las vías para llegar a Él, y rechazaron sus dones. No se trata de una equivocación sin malicia, culpable fue su desatino por no oír la verdadera voz de la naturaleza y escuchar en cambio el susurro del demonio. Fueron los idólatras viandantes en el "camino de la maldad y la perdición", áspero sendero en que nada aprovecha y a cuyo término exclamará desconsolado el viajero: "De esta manera nos aconteció a nosotros, nacidos, en breve tiempo se nos acabó la vida y ningún rastro dejamos de buena vida; fenecieron nuestros días en nuestra malignidad y en nuestro mal vivir" (I:80). Sí, malvados y no tan sólo equivocados quienes osaron adorar al demonio; pues que a tanto llegó su bajeza —nos dice Sahagún— que profanaron el santo nombre de Dios. "Esta maldad y traición hicieron vuestros antepasados, que el nombre maravilloso que es Dios, el cual a sola la divinidad conviene, le aplicaron a cosas bajas e indignísimas" (I:84). El indio era en su gentilidad enemigo de Dios y digno, por ende, del mayor castigo. "Porque aborrece Dios a los idólatras sobre todo género de pecadores, por ser el pecado de la idolatría el mayor de todos los pecados, y los idólatras en el infierno son atormentados con mayores tormentos que todos los otros pecadores" (I:80). Allí estarán los pueblos indios "porque no

quisieron conocer ni servir al verdadero Dios" (I:80). Y si tan terrible fue el pecado de gentilidad, ¡cuánto mayor el de aquellos que aun después de oír la Buena Nueva, perseveran en sus creencias paganas! "Todos los que tal hacen son hijos del diablo y dignos de gran castigo en este mundo y en el otro de grande infierno" (I:79).

Preséntase ante Sahagún el hombre que jamás poseyó la gracia porque siempre la rechazara. Es el indio, a su ver, un ser caído; aborrecido de Dios por sus pecados, fue condenado a arrastrar una vida miserable en la maldad y la ignorancia. Lleva el pueblo del Anáhuac el peor de los estigmas: es un pueblo enemigo de Dios, un pueblo en pecado.

Esta es la primera faceta que América presenta a los ojos de Sahagún: el lugar de una raza satánica, de un pueblo condenado por la ira del Señor.

Caída y conversión de un continente

Patente se nos hará ahora cuál es el primer punto de vista según el cual revélase América a nuestro franciscano. Se trata de un punto de enfoque sobrenatural. Sahagún ve ante todo a América en su significado y ser sobrenaturales. Y esto quiere decir que el nuevo continente aparecerá a sus ojos con forma y color muy distintos de los que mostraría a miradas más "naturales". Descúbrese América bajo un aspecto no captable por toda mirada humana, sino tan sólo por aquellos ojos acostumbrados a ver a la luz de la revelación. Lo cual no quiere decir que éste su aspecto sobrenatural deba ocultar a tales ojos su "natural" figura. Se trata más bien de dos enfoques distintos a diferentes radiaciones de luz. Así, a la luz sobrenatural podrá la civilización indígena revelarse en su figura satánica y nefanda, mientras que a más ordinaria iluminación, ocultaría su diabólica faz para mostrarse en hermosos colores. Al perfil que nos aparezca en la visión sobrenatural no deberá, por tanto, necesariamente corresponder análoga

silueta en una visión distinta, tal y como varía el perfil de los objetos según la radiación que los hiera.

De hecho, una civilización en abyección y pecado podrá realizar excelsos valores culturales. Arte, industria, natural sabiduría alcanzarán quizá en ella excepcional altura. Recordemos si no el caso del pueblo heleno, que el mismo Sahagún no deja de colocar entre los pueblos pecadores. Se trata, pues, de una valoración según categorías y valores distintos de los naturales y que, por tanto, no implica necesariamente una valoración similar en éstos. En la visión sobrenatural sólo importa la relación de un individuo o un pueblo con Dios. En ella muévense todas las cosas entre dos polos extremos: pecado y gracia.

Remóntase Sahagún bien por encima del natural punto de mira de las cosas. Y, desde su nueva perspectiva, ve cómo los seres se deforman, cómo todo se trastrueca y cambia. Infórmanse unas cosas, desfigúranse las otras, hasta que todo nace según una nueva traza. Cada ser permanece, trasmutándose su estar y, ante la nueva visión, revélanse las cosas en un peculiar estado, el estado sobrenatural.

Esta figura de las cosas es la que a Sahagún le parece esencial. Es el aspecto del ser que más importa, quizá el único que importa. Por eso empieza su *Historia* —de modo un poco chocante para historiadores más "naturales"— por la religión de los indígenas, es decir, por la relación que guardan con la divinidad.[3] Por eso también toda su obra responderá a intenciones sobrenaturales y a "graciosos" propósitos, tal y como el curso de este ensayo hará patente.

Desde una visión sobrenatural, las cosas toman la forma y traza que les presenta una única luz, la revelación. Por eso Sahagún valorará la civilización indígena con el

[3] Un orden racional, "natural", de la historia, no empezaría ciertamente por la relación religiosa; más bien terminaría con ella, en cuanto la considera como una de las más elevadas manifestaciones culturales que sólo adquirirá pleno sentido fundándose en manifestaciones culturales inferiores. En Sahagún, en cambio, la religión es punto de partida y parece dar la tónica de toda posterior exposición.

único criterio sobrenatural perfectamente seguro, la Escritura: "La verdadera lumbre para conocer al verdadero Dios —nos dice— y a los dioses falsos y engañosos consiste en la inteligencia de la divina Escritura" (I:78). No nos extrañemos, pues, si deduce la malignidad y aberración de la religión recién encontrada en América más de los textos sagrados que de la directa observación. La Escritura es el único detector infalible del pecado: pues lo que no ven ojos naturales tampoco podrán juzgarlo medios naturales de intelección. De la letra revelada deduce rigurosamente nuestro misionero la falsedad y malicia de la religión indígena: "Por relación de la divina Escritura sabemos, que no hay, ni puede haber más Dios que uno... Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli, no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco...", etcétera (I:78). No se desprende la falsedad ni aun el satanismo de tales divinidades de la observación de sus pretendidos atributos y cualidades, sino de su incompatibilidad con lo que el texto sagrado establece.

El resultado de esta visión de América quedó ya insinuado: el mundo indígena aparecerá como un antípoda del cristiano. Mientras en éste se da cumplimiento pleno a la Escritura, en aquél su negación rotunda. Pueblo en pecado, condenado al eterno tormento será el indígena; pueblo redimido por la gracia, el cristiano; reino de Satán aquél, de Cristo éste. Las dos religiones se mostrarán en oposición radical e irreconciliable. Si repasamos el texto sahaguniano veremos claramente la constante oposición entre las cualidades de ambas religiones, bondad y poder en la una, maldad e impotencia en la otra (*cfr.*, por ejemplo, I:79 y *ss.*). Irreductible oposición, puesto que es la una religión de Dios y del demonio la otra. "Jamás he hallado [en el indígena] —llega a decir Sahagún— cosa que aluda a la fe católica, sino todo lo contrario, y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se les ha predicado el Evangelio en ningún tiempo" (II:489). El indígena ha carecido de toda palabra revelada; por ello su religión sólo podrá ser el reverso de la religión manifiesta por Dios.

Y es que en la valoración sobrenatural no hay posibilidad de un tercer término: o pecado o gracia, o vida o muerte sobrenatural, tal es el dilema que no ofrece escapatoria. De ahí que un pueblo en pecado no pueda tener nada en común, en sus relaciones con la divinidad, con un pueblo que goza de gracia; sus relaciones serán precisamente inversas: amor y vida en el uno, odio y muerte en el otro.[4]

El mexicano es un pueblo en pecado. Su caída no concierne tan sólo al indio, sino que en ella se siente solidario todo el género humano. Y el buen franciscano se lamenta al contemplar al hombre, su semejante, en tal envilecimiento: "ciertamente es cosa lamentable y horrible, ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza de degradación y oprobio, que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos" (I:135). Por la esencial identidad de todo hombre el delito idolátrico afrenta a la naturaleza humana en cuanto tal; es una mancha infamante que deshonra a todo el linaje humano y que urge purificar: "Señor Dios, esta injuria no solamente es vuestra, pero también de todo el género humano" (I:91). Por eso merece el pueblo azteca terrible castigo, para que expíe el ultraje que cometiera contra Dios y contra la humanidad entera.

América queda así incluida en la universal historia del género humano. Su primera entrada en la escena universal la presenta en el papel de acusado, de reo contra Dios y contra el hombre. La filosofía de la historia que considera así el papel americano es una filosofía de raíz sobrenatural. El papel y destino de América en la historia universal quedan marcados por su falta y expiación, por su estado sobrenatural. Su relación con otros pueblos tomará significado sólo dentro de otra más importante relación: su vínculo con Dios.

[4] Apuntemos los importantes corolarios de todo esto. Si se trata de dos religiones y aun de dos pueblos antagónicos, ¿habrá alguna posibilidad de entendimiento? ¿Cómo podrá un pueblo muerto sobrenaturalmente entendérselas con otro viviente sin renacer a la misma vida que este último? Parecería, pues, que sólo podrían entenderse Europa y América cuando ésta renegara de su pecado.

Vista desde tales perspectivas, la historia toda de América parece aclarársele a nuestro franciscano. La conquista se presenta como el punto central que nos dará la clave de todo acaecer en el nuevo continente; indica ésta el nacimiento de América a una nueva vida; señala el instante del vuelco más significativo en su destino, la conversión. Después de ella la historia americana tendrá que ser radicalmente la contraria de la anterior. La vida de América anterior a la conquista que, según hemos visto, sólo había presentado un carácter negativo (era muerte, que no vida) tomará, en su conversión final, un significado que la justifique.

La conversión sobrenatural implica una doble faceta: expiación del pecado y gracia. Significa, ante todo, el castigo de las abominaciones cometidas; la idolatría, nos dice Sahagún, "fue la causa que todos vuestros antepasados tuvieron grandes trabajos, de continuas guerras, hambres y mortandades, y al fin envió Dios contra ellos a sus siervos los cristianos, que los destruyeron a ellos y a todos sus dioses" (I:79). La conquista, instrumento de Dios y vehículo de la conversión, es castigo del indio por su pecado; la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses.

La conversión significa también el fin del reinado de Satán y el principio del imperio de Cristo, representado por su Iglesia. Vuelco total de la suerte; Dios remplazará a Lucifer y advendrá la gracia donde sólo había pecado. Prométese Sahagún gran prosperidad para el nuevo reinado: "ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la Sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: 'abundará la gracia donde abundó el delito'" (I:13). En el cuadro universal de la historia, la conversión americana significa una definitiva victoria sobre el demonio, gracias a la ayuda prestada por Dios a su Iglesia: "parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras, y con esta gente, ha querido nuestro Señor Dios, restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia,

en Asia y Palestina" (I:15). En el tablero mundial en que se desarrolla la pugna de las fuerzas del bien contra las de las tinieblas, la conquista americana señala una jugada decisiva. América es así un instrumento más en las manos de la providencia; toma en la historia universal el papel que ésta le otorga.

"Es por cierto cosa de grande admiración —nos dice Sahagún— que haya nuestro Señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas generales idolatrías, cuyos frutos buenos sólo el demonio los ha cogido" (I:13). El pueblo americano estaba velado, oculto por la voluntad del Señor, hasta que, por la conquista, se revela. "También se ha sabido por muy cierto, que nuestro Señor Dios (a propósito) ha tenido ocultada esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla a la Iglesia Romana Católica." Es, pues, la divina Providencia la que revela al Nuevo Mundo; y en esta revelación de lo oculto, América entra dentro de los designios divinos abandonando las tinieblas del pecado y naciendo a la luz de la gracia. Tal parece que todo el sentido de la historia americana hubiera sido esperar a que Dios tuviera a bien tomarla en cuenta para sus universales designios. Dios revela a América "con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido, y sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, en la fe de verdaderos cristianos" (III:10). Al igual que en Hernán Cortés, América cobra vida al revelarse a los ojos europeos. El descubrimiento crea, en cierta forma, la realidad que manifiesta. Pero si en el conquistador los ojos mortales que revelan secretos prestan a su objeto tan sólo una vida natural, en el misionero cobra América vida sobrenatural ante la mirada de la divinidad. Al volver su graciosa intención sobre lo que voluntariamente mantuviera escondido, lo que estaba secreto cobra sentido; los pueblos ocultos nacen al revelarse a la Iglesia. Pero este vuelco creador de la historia no podría ser casual. Si con-

siste fundamentalmente en dar vida sobrenatural a quien carecía de ella, sólo Dios puede ser responsable de tamaño don. Y si para la historia natural nace el Anáhuac al descubrirlo un hombre, Cortés, para la sobrenatural nace al descubrirlo Dios. En ambos casos el revelador sentirá, en cierta forma, como "suya" la tierra que da a vida: propiedad tangible en el conquistador, sutil y graciosa en la divinidad. La nueva tierra es reino y propiedad de Dios; por tanto, de su Iglesia.

Dios es el artífice de la conquista. En toda ella presenciamos la misteriosa acción de las divinas manos. Utiliza Dios a Cortés como un simple instrumento; válese de su "presencia" y de sus "medios" para cumplir el fin de la providencia: "abrir la puerta para que los predicadores del Santo Evangelio entrasen a predicar la fe católica a esta gente miserabilísima... para que agora de esta tierra coja Dios nuestro Señor gran fruto de ánimas que se salvan" (III:10). ¿Qué es el altivo Cortés, sino el utensilio con que el Divino Segador recoge su propia cosecha? El fin de la conquista se realiza, "según su divina ordenación *ab aeterno* señalada, afijada y determinada en su mente divina" (III:11). Por eso Cortés no puede ser más que el simple ejecutor de un plan trazado por otra mano infinitamente más excelsa. Dios dirige, inspira y ayuda al ejecutor de su proyecto.

> Tiénese por cosa muy cierta —afirma contundente Sahagún— (considerados los principios, medios y fines de esta conquista) que nuestro Señor Dios regía a este gran varón y gran cristiano, y que él le señaló para que viniese, y que le enseñó lo que habría de hacer para llegar con su flota a esta tierra, que le inspiró que hiciese una cosa de más que animosidad humana... [etcétera] [III:11].

En otra ocasión insiste: "que en todo lo que adelante pasó, parece claramente que Dios le inspiraba [a Cortés] en lo que había de obrar" (III:12). Más aún: la acción divina llega a veces a ser directa y apela a la intervención milagrosa: "Los milagros que se hicieron en la conquista

de esta santa tierra fueron muchos..." (III:11). La intervención sobrenatural aparece en repetidas ocasiones; otorga la victoria sobre los tlaxcaltecas, "que fue muy semejante al milagro que nuestro Señor Dios hizo con Josué, capitán general de los hijos de Israel en la conquista de la tierra de promisión" (III:11), libra a los españoles de las manos de sus enemigos en miles de batallas y peligros; concede, en fin, refuerzos y oportuna ayuda a los cristianos momentáneamente vencidos. La misma mano divina descarga directamente su ira sobre el indígena; envía pestilencias al indio "en castigo de la guerra que había hecho a sus cristianos, por él enviados para hacer esta jornada" (III:12). Dios mismo, por propia mano, destruye así el reinado de Satán para establecer sobre él un nuevo pueblo: el pueblo redimido por su Iglesia.

Perfil natural de América

El hombre caído y su civilización

El aspecto sobrenatural no es el único con que se revela el Anáhuac a los ojos de Sahagún. El hombre caído, que carga sobre sus espaldas el peso agobiante del pecado original, conserva una guía en su alma, la razón natural. Despojado de las luces sobrenaturales, fincará sobre ella su civilización. Se nos revelará así otro aspecto del pueblo indígena, que se medirá sobre valores puramente humanos.

No por haber dilinquido era el indio naturalmente inferior a cualquier otro hombre; más aún, era hermano del cristiano: "pues es ciertísimo que estas gentes son nuestros hermanos procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos, *quid quid sit*" (I:14). Y si esencialmente eran iguales a todo hombre, tampoco accidentalmente eran inferiores; su conocimiento y trato testifica de sus habilidades y virtudes.

De lo que fueron en tiempos pasados —afirma Sahagún— vemos por experiencia ahora que son hábiles para todas las artes mecánicas, y las ejercitan; son también hábiles para aprender todas las artes liberales y la santa teología, como por experiencia se ha visto en aquellos que han sido enseñados en estas ciencias; porque de lo que son en las cosas de guerra, experiencia se tiene de ellos... cuán fuertes son en sufrir trabajos de hambre y sed, frío y sueño; cuán ligeros y dispuestos para cometer cualesquiera trances peligrosos. Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo, sino en él debidamente fueran cultivados [I:14].

Más adelante nos dirá igualmente que "no hay arte alguna, que no tengan habilidad para aprenderla y usarla" (II:242). Si europeos hubo a quienes les parecieran bárbaros y "gente de bajísimo quilate", debióse tan sólo a la maldición divina que, cayendo sobre ellos, los destruyó totalmente, de tal suerte que ni rastro quedó de lo que antes fueron. Pero la verdad es otra; no hay en ellos traza de barbarie; antes bien, "de las cosas de policía, echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía" (I:12). Si en su policía alcanzaron alto rango, no menor lograron en el terreno de la sabiduría, pues "del saber o ciencia de esta gente hay fama que fue mucha... se afirma que tuvieron perfectos filósofos y astrólogos, y muy diestros en todas las artes mecánicas de la fortaleza" (I:13).

Quizá el mayor enemigo con quien tuvo el indio que batallar para fincar su civilización fue la acción disolvente del ambiente y clima de la tierra. Era éste tal, que a las sobrias naturalezas inclinaba al vicio, la sensualidad y la pereza; tendencias malsanas que existían en el indio, no por imperfección orgánica, sino por influjo del ambiente. Prueba de ello que aun el español cambia en climas de América:

no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y

mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones muy al propio de los indios; en el aspecto parecen españoles, y en las condiciones no lo son... y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones de esta tierra.[5]

Así sentíase el indio arrastrado a la molicie e impulsado a la sensualidad y a la pereza. Pero su mayor victoria fue precisamente lograr triunfar sobre ésta su natural tendencia. Los indios edificaron una civilización perfectamente adaptada a su condición y necesidades. Por medio de una ascética educación lograron dominar su instinto. El rigor de sus castigos, la austeridad de su vida, la disciplina y frugalidad que en todo se imponían, su laboriosidad diligente, les permitió mantener un régimen social adecuado que contrarrestara sus inclinaciones. Sólo así lograron levantar una gran civilización:

Era esta manera de regir —comenta nuestro autor— muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abundancia de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales, y la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosas a la república [II:242].

Será necesario que recordemos esta peculiar inclinación del indígena para apreciar debidamente el tipo de civilización que Sahagún va a destacar ante nuestros ojos.

Fray Bernardino parece haber comprendido perfectamente cuál era el esqueleto sobre el que descansaba la civilización azteca. Toda ella se sostenía merced al cultivo de una virtud, la fortaleza, "la que entre ellos era más estimada que ninguna otra virtud, y por la que subían al

[5] Recordemos la tradicional teoría tomista sobre la influencia de astros y constelaciones en el imperio de la voluntad y en las costumbres de los pueblos, según la cual daríanse regiones más aptas que otras para la servidumbre (*Regimiento de los príncipes*, atribuido a Santo Tomás).

último grado del valer" (I:13). Toda su descripción tiende a presentarnos al pueblo fuerte y austero, rígido hasta la crueldad, severo consigo mismo tanto como con los demás.

El fundamento de la sociedad indígena que Sahagún destaca era, sin duda alguna, la educación; educación familiar, social o religiosa que se revela en los maravillosos discursos reproducidos por nuestro autor. El misionero parece tener una especial predilección por esas piezas retóricas, "donde —como dice él— hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales" (I:443). Transcribe los discursos en todo su largo, repitiendo una y otra vez sus ideas fundamentales, incurriendo, incluso, en innecesarias y un tanto fastidiosas duplicaciones. Si se trata de una ceremonia oficial, se reproducen las rituales palabras de cuanto personaje interviene; y si de consejos se versa, transcríbense las pláticas comunes usadas en cada caso particular. Veamos rápidamente cuál es la sociedad que Sahagún, por boca de los discursos indígenas, descubre.

Principia la educación en el seno de la familia. Leemos los consejos paternos, "razonamientos llenos de muy buena doctrina en lo moral, que el señor hacía a sus hijos cuando ya habían llegado a los años de la discreción exhortándolos a huir de los vicios y a que se diesen a los ejercicios de nobleza y virtud" (I:526). Enseñaban a sus hijos, ante todo, templanza y humildad, castidad y amor al trabajo; persuadíanles el respeto a sus mayores, la honestidad y el recato de todo su comportamiento. Tan prudentes y elevados eran sus consejos, que le parece a Sahagún que "más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo en que están *(mutatis mutandis)*, a los mozos y mozas, que otros muchos sermones" (I:538).

La educación se extendía a todas las principales actividades familiares y sociales. Presidía el matrimonio y el parto, circunstancias en que los familiares recordaban a los jóvenes sus deberes, en pláticas de "muy esmerado

lenguaje" (I:607). Se manifestaba en las fiestas, verdadera escuela de valor y buenas costumbres. "Tened solicitud y cuidado de los areytos y danzas —recomienda un noble a su soberano— y también de los aderezos e instrumentos que para ellos son menester, porque es ejercicio donde los hombres esforzados reciben deseo de la milicia y de la guerra" (I:496). Y Sahagún hace resaltar en las festividades, al lado de su inhumana crueldad, su fuerza educadora; como en aquellos juegos y luchas en que se mostraba la valentía y destreza juveniles (*cfr.* I:138, 262, etc.); o en las ocasiones en que desfiles y danzas eran pretexto de estimular el buen comportamiento de los mozos y reprender a los indisciplinados (*cfr.*, por ejemplo, I:147).

Las guerras continuas, con sus premios y honores al valor, con el desprecio social a la cobardía, eran también escuela de fortaleza. Educaban en ella solícitamente a los mancebos y la sociedad estimulaba incesantemente el sentido del honor en los jóvenes distribuyendo premios a la victoria e infamia a la medrosidad (*cfr.*, por ejemplo, II:93 y *ss.*).

Otro factor educador importante era, sin duda, la idea que tenían de la sujeción de todo hombre a su signo de nacimiento. Poder el de éste que podía modificarse gracias a la templanza o austeridad que guardara el sujeto. Era el signo propicio estímulo para conservar su buena suerte en la práctica de la virtud, y el nefando, acicate para torcer el destino por la penitencia y buen comportamiento (*cfr.* I:338 y ss.).

Por último, el consejo y dirección de los ancianos mantenían a toda la sociedad en constante acatamiento de las costumbres y normas morales. Depositarios de la sabiduría de su raza, llenos de prudencia y virtud que alcanzaran a través de una vida de sobriedad y penitencia, ellos eran los guías constantes de la juventud. Se inculcaba a los mozos respeto y reverencia a la vejez y obediencia a sus consejos. Nada más preciado al joven azteca que la sabia palabra del anciano. "Y estas palabras de los viejos y viejas —relata Sahagún— eran tenidas en mucho de los mance-

bos a quienes se decían, guardábanlas como tesoro en su corazón, sin perder ninguna de ellas" (II:132).

Pero donde más fuertemente destaca el relato de Sahagún la rigidez y austeridad de su educación, es al hablar de sus escuelas, el tepochcalli y el calmécac; allí "había buenas costumbres, doctrina y ejercicios, y áspera y casta vida, y no había cosa de desvergüenza ni reprehensión, ni afrenta ninguna de las costumbres que allí usaban los ministros de los ídolos que se criaban en dicha casa" (I:325). Con severa disciplina enseñaban la continencia y las buenas costumbres. Los castigos eran terribles, tales como la muerte a palos destinada al culpable de ebriedad o los castigos menores a faltas más leves, "punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas, metiéndole las puntas de maguey por todo el cuerpo, en presencia de todos los ministros de los ídolos, porque escarmentase" (I:328). Lograban, gracias a la terrible disciplina, mantenerse en una vida de austeridad y virtud ejemplares. Así se educaban los hijos más selectos de México "en aquella casa donde hacen todos los ejercicios de penitencia de día y de noche, andando de rodillas y de codos, orando, rogando y llorando, y suspirando ante nuestro señor" (I:326).

También a sus mujeres educaban celosamente. Conservaban a las doncellas en estricta castidad y decoro, ocupadas en aprender labores de su sexo hasta la edad propia del matrimonio. Enseñábanles el valor de la pureza, fidelidad y obediencia; aprendíanles "a vergonzosas, a hablar con reverencia, tener acatamiento a todos, y ser discretas y diligentes en las cosas necesarias a la comida" (II:78).

Pero de nada sirviera su estricto sistema educativo si no estuviese al servicio de elevadas ideas morales. Sahagún hace resaltar el rígido y hermoso código moral que se transmitían, cual precioso legado, de padres a hijos. Tenían la ebriedad por ignominiosa, y mostraban, con elegantes y prolijas razones la villanía del borracho (*cfr.* I:345, 508, etc.). Tal era su aversión por dicho vicio, que ni el soberano desdeñaba prevenir a su pueblo contra las insidias del vino, de ese "vino que se llama octli, que es raíz y prin-

cipio de todo mal y de toda perdición, porque él y la embriaguez son causa de toda discordia y disensión, de todas las revueltas y desasosiegos de los pueblos y reinos" (I:508). Tenían en gran aprecio la pureza y la castidad; agradables eran los niños a Dios, decían, "porque tenían corazón limpio y sin mezcla de pecado, perfectos y sin mancilla, como piedras preciosas chalchihuites y zafiros; decían que por éstos sustentaba Dios al mundo y que ellos eran nuestros intercesores para con Dios" (I:551). No menos amigos de los dioses, los castos y los muertos en virginidad. Aun en el seno del matrimonio, prescribían la continencia frecuente (*cfr.* I:550 y ss.), y era tan elevada su idea de la fidelidad y mutuos deberes entre los esposos, que Sahagún pone a veces en su boca ideas tan estrictas de honra conyugal, que más se antojan castellanas que aztecas (*cfr.* I:542; II:211, etcétera).

Muy a menudo destaca nuestro autor el singular aprecio que tenían de la humildad, que aun a su soberano exigían constantemente; "que la humildad —decían— el abajamiento del cuerpo y del alma, el lloro, las lágrimas y el suspirar; ésta es la nobleza, éste es el valer y la honra... que ningún soberbio, ni erguido, ni presuntuoso, ni bullicioso, ha sido electo por señor" (I:548) La humildad llegaba, a veces, hasta un auténtico amor a la pobreza, como en el caso de los mercaderes que

> no se levantaban a mayores con sus haciendas, antes se abajaban y humillaban; no deseaban ser tenidos por ricos ni que su fama fuese tal sino que andaban humildes e inclinados, no deseaban honra ni fama, andábanse por ahí con una manta rota, pues tenían mucho a la honra [II:33; *cfr.* también I:648; II:131, 544, etcétera].

Llega Sahagún a atribuirles ideas de misericordia y caridad tan cercanas al concepto cristiano, que trabajo cuesta creer que hayan salido de boca indígena. Oigamos si no estos discursos pronunciados por nobles aztecas: "tendrás cargo... de hacer limosnas a los hambrientos menesterosos y que no tienen que comer, ni que beber,

ni que vestir, aunque sepas quitártelo de tu comida para se lo dar" (I:477); o, en otro lugar: "a la gente baja y pobre haz misericordia con ella; dales qué vistan y con qué se cubran, aunque sea lo que tú desechas: dales de comer y de beber *porque son imágenes de Dios*" (II:150; cursivas mías).

Guardaban profundo respeto a la ancianidad; y aun a las personas pobres o de bajo linaje, como fuesen ancianos, veneraban y saludaban con gran miramiento (*cfr.* II:93, 182, 132, 150). Alto era también su sentido del honor personal; que más valía a sus ojos la muerte que el ser deshonrado en este mundo (I:463); honor que no era tan sólo panacea del militar o del noble, sino aun del mercader que tiene a gala llevar a término sus viajes y a desdoro volver la espalda a las dificultades y peligros del camino (*cfr.* II:116).

Este código pedagógico y moral, dirigido principalmente por el ideal de la fortaleza y el valor, se mantenía estrictamente gracias a una justicia inflexible y cruel. Sus castigos eran terribles; mataban a ebrios y adúlteros sin distinción de rango (*cfr.* II:74); los que cometían desmanes en la guerra e incluso los que erraban en la danza sufrían la última pena. Siempre el soberano se encargaba de que el peso de la ley cayera por igual sobre todos, nobles o plebeyos (*cfr.* II:72), como en el caso de aquel gran principal de luengo apellido, "Uitznahuatlecamalacatl, el cual había cometido adulterio y le mataron a pedradas delante de toda la gente" (II:73) o aquel otro que "no obstante ser persona muy principal y tlacatecatl, no disimularon con él ahogándole con una soga y así el pobre tlacatecatl, murió ahorcado sólo porque se emborrachaba muchas veces" (I:511). La justicia era incorruptible y la rectitud de los jueces quedaba asegurada por la pena de muerte en que incurrían al menor cohecho, parcialidad o dilación de trámites (II:72).

Tan austero régimen sólo podía mantenerse firme gracias a la existencia de una nobleza recta y virtuosa, capaz de dar ejemplo a sus súbditos. Fue su gobierno, en opinión de Sahagún, gobierno de sabios y esforzados.

Esto mismo se usaba en esta nación indiana —nos dice— y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales, los sabios retóricos, virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho, y de éstos elegían para pontífices, señores, principales y capitanes; por de baja suerte que fuesen. Éstos regían las repúblicas, guiaban los ejércitos y presidían en los templos. Fueron cierto en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, y entre sí muy urbanos, para con sus enemigos muy crueles, para con los suyos humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio... [I:445].

El soberano, considerado representante e imagen del dios,[6] veía en cierta forma templado su absolutismo con su profunda religiosidad que le hacía temer desagradar al dios cuyo embajador era: "mirad señor —le recomendaban sus súbditos— que no seáis aceptador de personas, ni castiguéis a nadie sin razón, porque el poder que tenéis de castigar es de dios, es como uñas y dientes de dios para hacer justicia, y sois ejecutor de ella y recto sentenciador suyo" (I:493). El rey era tenido por padre y protector de su pueblo, y sabía responder a la confianza de éste con una vida recta y severa. Poseía la más elevada doctrina y conocimiento del reino, y era el primero en honrar a sus dioses. En el rigor de la penitencia castigaba su cuerpo al igual que cualquiera de sus vasallos. Pero la virtud que más estimaban los súbditos en su soberano era sin duda la humildad en medio de su poder y riqueza. Así, convertíase el soberano en el más firme sostén del orden existente y en ejemplo educador para todos sus vasallos. Oigamos cómo un padre incita a la virtud a su hijo:

¿Qué te parece cómo vive [el soberano]? ¿Cómo anda? ¿Anda soberbio o fantástico? ¿Acuérdase por ventura que es señor? Tan humilde es ahora y tan obediente como antes, y

[6] "Porque sois la imagen de nuestro dios —le recuerda un noble en bellas palabras— y representáis su persona, en quien está descansando y de quien él usa como de una flauta, y en quien él habla, y con cuyas orejas él oye" (I:493).

así llora y suspira, y ora con gran devoción; no ve ahora que jamás dice: Yo soy Señor, yo soy Rey y así vela de noche ahora, y así barre; y así ofrece incienso como de antes... [I:547].

Al igual que el soberano, excedían los nobles al pueblo en virtud y sabiduría. Inspirados por el dios, representaban a éste y ayudaban al rey a guiar a sus súbditos por recto camino. Guardaban celosamente el saber de su pueblo, y en el valor, penitencia y fortaleza eran los primeros. La nobleza, a la que ingresaban todos los simples vasallos que sobresalieran en virtud o valentía, constituía un cuerpo destinado a mantener la sólida disciplina del reino y a servir de ejemplo y modelo al pueblo. Su humildad, de la que habían gran aprecio, y las férreas leyes, evitaban que hicieran mal uso de su poder.

Éstos que fueron muy grandes señores —recuerda un noble a su hijo— y tuvieron la dignidad del reino y senado no se ensoberbecieron ni engrieron; más antes se humillaron y anduvieron encorbados, e inclinados hacia la tierra, con lloros, lágrimas y suspiros; no se estimaron como señores, sino como pobres y peregrinos [I:544].

Enmarcadas en esta ordenada y política organización social, empezaban a florecer, nota Sahagún, las artes e industrias diversas. Las fiestas eran oportunidad para expresar su sentido estético y su buen gusto (*cfr.*, por ejemplo, libro II, caps. XXIV-XXX). Danza y canto adquirían a veces gracia singular, "porque usan diversísimos meneos y muy diversos tonos en el cantar; pero todo muy agraciado y aun muy místico" y, añade Sahagún con ardor evangélico, "es el bosque de la idolatría que no está talado" (I:48). En la retórica no se cansa fray Bernardino de alabarlos; sus discursos contienen siempre "primores de la lengua" y "bello estilo"; o bien poseen "maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos", como dice en alguna ocasión (I:489).

Movidos por su "ingenio natural y filosofía", crearon los indígenas finas industrias. Los toltecas, "que sabían todos

los oficios mecánicos, y en todos ellos eran los únicos y primos oficiales" (II:279), enseñaron sus artes a todas las tribus que posteriormente subieron al Anáhuac. Eran los toltecas "sutiles y primorosos en cuanto ellos ponían la mano, que todo era muy bueno, curioso y gracioso, como las casas que hacían muy bellas..." (II:276). El primor de su arte e industria transmitióse pronto a otros pueblos indígenas; como sucedió con el arte medicinal, en que tanta experiencia y conocimiento tenían (II:278) y que alcanzó también alto grado de precisión entre los aztecas (*cfr.* libro XI).

No menos excelentes fueron estos pueblos en la arquitectura. Tan colosales parécenle a Sahagún sus obras, que no duda en atribuirlas a aquella misteriosa raza de gigantes que, según las tradiciones indias, habría poblado la América; maravilla de los templos que hicieron al sol y a la luna "que parecen ser naturales y no lo son; y aun parece ser cosa indecible, asegurar que son edificados a mano, y lo son ciertamente, porque los que los hicieron entonces eran gigantes" (II:308). Pero las tribus posteriores no fueron menos que sus legendarios antecesores. Edificaron hermosas ciudades y grandiosos monumentos; tales los cholultecas, que "han tenido la sucesión de los romanos y como los romanos edificaron el Capitolio para su fortaleza, así los cholulanos edificaron a mano aquel promontorio que está junto a Cholula que es como una sierra o un gran monte, y está todo lleno de minas o cuevas por dentro" (I:12). Y si Cholula era otra Roma (II:36), Venecia parecía la capital tenochca: "los mexicanos edificaron la ciudad de México que es otra Venecia, y ellos en saber y policía son otros venecianos" (I:13).

Por último, abríase camino su incipiente civilización gracias a un comercio considerablemente desarrollado. Los mercaderes eran honrados por el soberano al igual que los guerreros (II:126) y gozaban de idénticas prerrogativas que éstos (*cfr.* II:128). Sabiamente organizados por barrios y cofradías, voluntariamente sujetos a una gran

disciplina y a un elevado código moral que les prescribía honor y fortaleza, eran los mercaderes uno de los factores civilizadores más importantes en el Anáhuac.

He aquí, pues, en breves líneas, la civilización construida por el indígena tal y como aparece en Sahagún. Nos pinta su relato un pueblo austero, amante de la virtud y del orden, sobrio en sus consejos y vigoroso y fuerte en sus costumbres. Detiénese la pluma con particular cuidado en los preciosos discursos que resumen sus ideas morales y pedagógicas. Leídos los capítulos que sobre ellos tratan, queda en todo lector un impulso de admiración y simpatía por aquel pueblo que tan bien supo comprender el valor de la educación y aplicarla sin desmayo al cultivo de la fortaleza y al dominio de los instintos. El pueblo caído, a pesar de su terrible engaño, logró edificar una gran civilización, perfectamente adaptada a su medio. Mayor mérito humano —recalcaría quizá Sahagún—, pues que tal logró sin el auxilio divino.

Teología natural

En todas las descripciones de la sociedad indígena, en el alma de todos los discursos, a lo largo de fiestas y ceremonias, en el seno de todas las costumbres se ha ido topando Sahagún con expresiones de la religión mexicana, de aquella religión que llamara satánica y blasfema. ¿Cuál va a ser la actitud que asumirá nuestro religioso en tales desagradables encuentros? En los primeros libros de la obra, dedicados exclusivamente a la religión indígena, habíala ya enjuiciado desde un punto de vista sobrenatural y su fallo había sido condenatorio. Ahora, al tratar de la vida, costumbres y sociedad aztecas, de su decurso cotidiano y natural, la religión aparece espontáneamente a sus ojos como una manifestación cultural más, entretejida íntimamente con la educación y la moral. Poco importa que Sahagún no trate ya expresamente de la religión, ésta se topará con él a cada paso; ella llena toda las actividades

de la sociedad indígena, articula todos sus discursos, da sentido a toda su educación; no podrá, por tanto, desprenderse arbitrariamente de las demás manifestaciones culturales del indio. Y si la civilización mexica, en lo social, en lo político, se presenta como obra de la razón natural humana luchando contra viciosas inclinaciones, ¿cómo podría Sahagún excluir del edificio creado por el indio para contrarrestar sus inclinaciones a uno de sus más fuertes cimientos, la religión? Ésta tendrá que aparecer lógicamente como una fuerza cultural más, utilizada por el indígena para vencer vicio, desidia y perversidad. Aparecerá ahora bajo distinto aspecto, como producto espontáneo de la actividad humana; se presentará en su figura de creación "natural".

Pero aquí Sahagún el intérprete dejará su lugar a Sahagún el expositor. Aquél, que interpretó provisto de la luz de la Escritura, vio la religión mexicana como demoníaca y perversa; éste se limitará a contemplarla no en su sentido sobrenatural propio, sino en tanto se manifiesta en las distintas expresiones de una cultura natural. Y aquí el misionero no se atreve a hablar en nombre propio; calla y deja que otros hablen por él. Presentará discursos indígenas, expondrá sus costumbres y, por su parte, se concretará a ser un objetivo espectador.

Después de haber oído de labios de Sahagún toda la horrible maldad de la religión satánica, creería cualquier ingenuo lector encontrar parecida imagen en la descripción de la civilización que creara tal religión. Pues bien, a sabiendas del autor, despréndese de su relato una visión enteramente distinta. Encontramos elevadas oraciones, "donde se ponen delicadezas muchas en penitencia y en lenguaje" (I:464); hallamos conceptos filosóficos y religiosos de extraordinaria belleza, descubrimos, en fin, una concepción del mundo que en nada nos recuerda aquella que sería propia de un pueblo endemoniado.

Veamos, pues, la idea que, según propia confesión, tenía el indio de la divinidad. De discursos y oraciones, se desprenden los siguientes atributos de Tezcatlipoca, según

Sahagún su máximo dios. "Decían que era [Tezcatlipoca] criador del cielo y de la tierra y era todo poderoso" (I:293). Él, dios creador, había puesto en cada hombre el espíritu con que vive (I:513). Era "invisible y no palpable" (I:446, 33) y "como oscuridad y aire" (I:293). Estaba en todo lugar (I:586, 599, 615) y todas las cosas le eran "manifiestas y claras" (I:33). Él era —según expresaban bellamente— "criador y sabedor de todas las cosas y pensamientos, adornador de las almas" (I:485, 293). Decían que Tezcatlipoca veía "todo lo que pasa, aunque sea dentro de las piedras y de los maderos y dentro de nuestro pecho, todo lo sabe y todo lo ve" (I:510). Nada podía escondérsele, ni aun el oculto pecado de intención, pues que "sabía los secretos que tenían los corazones" (I:293). Toda merced y honor, así como todo castigo, venía de sus manos (*cfr.* I:458). Poder ilimitado el de su dios supremo "a cuya voluntad —decían— obedecen todas las cosas, de cuya disposición pende el régimen de todo el orbe, a quien todo está sujeto..." (I:447). Él dispensaba libremente regalos y contentos, males y desgracias (I:453).[7]

Pero no concibamos su dios tan sólo como símbolo de poder y magnificencia absolutas. Era también Tezcatlipoca liberalidad y bondad sumas. "¡Oh señor nuestro —le rezaban— en cuyo poder está dar todo contento y refrigerio, dulcedumbre, suavidad, riqueza, y prosperi-

[7] Muchas de estas cualidades que Sahagún atribuye a Tezcatlipoca corresponderían en realidad al Tloque Nahuaque, concepto que empleaban los naoha para designar el principio divino supremo. A lo largo de toda la exposición siguiente encontraremos también otras inexactitudes similares. La analogía con categorías y expresiones occidentales es demasiado patente. Y cabría preguntarse si no cubre púdicamente Sahagún paganas desnudeces con cristianos ropajes, si no presenta a la civilización mexica discretamente disfrazada a la usanza castellana, con tal de introducir dignamente en la historia al huraño y misterioso recién llegado. Pero es éste problema que sólo a los especialistas en la materia correspondería dilucidar; nosotros nos confesamos incapaces de tal menester. De cualquier manera, el problema no interesa directamente a nuestro estudio. Nos importa destacar la imagen con que el pueblo mexica aparece en Sahagún, corresponda o no esa imagen a la realidad. Es nuestro objeto sacar a luz las categorías mentales y la perspectiva propia con que el misionero se acerca al pueblo americano, y para ello debemos presentar el mundo indígena que vio y comprendió Sahagún tal y como él lo vio y comprendió.

dad, porque vos solo sois el señor de todos los bienes!" (I:452); y otras veces, pedían experimentar "un poco de vuestra ternura y regalo, y de vuestra dulzura y suavidad" (I:452). Tezcatlipoca no desoía sus ruegos; amparaba a los mortales debajo de sus alas (I:446) y sobre ellos dispensaba sus dones, no constreñido por necesidad o pacto alguno con el hombre, sino "por su sola liberalidad y magnificencia... que ninguno es digno ni merecedor —le decían— de recibir vuestras larguezas" (I:453). Más aún, era la divinidad azteca un dios misericordioso. Esto se desprende, al menos, del clamor del pecador que le suplicaba "apiadáos y tened misericordia" (I:449); o del discurso del sátrapa que, hablando de su dios, le dice al pecador "tiene abiertos los brazos, y está aparejado para abrazarte y para tomarte a cuestas" (I:33). Sahagún, en su transcripción de los discursos, pone en bocas aztecas cierta idea de un dios amparador y protector que vela por sus hijos. Se llega incluso a comparar la acción divina a la de un padre cuidadoso, como en aquella oración en que, hablando de sus calamidades, se dirigen al dios, diciendo: "Sea esto castigo como de padre y madre querer prehender a sus hijos tirándolos de las orejas, pellizcándoles en los brazos... y todo esto se hace para que se enmiende en sus mocedades y niñerías" (I:448).

Inmensa distancia separa a su dios del hombre; tanta, que toda atribución de antropomorfismo a la relación del mexica con su dios supremo parece desvanecerse. Decían que el hombre era indigno de verle (I:33) y, al dirigirle sus oraciones, humildemente ponderaban su excelsitud parangonándola con la bajeza y pequeñez del hombre.

> Bien sé que estoy en un lugar muy eminente —rezaban en su presencia— y que hablo con una persona de gran majestad, en cuya presencia hay un río que tiene una barranca profundísima y precisa o tajada; y así mismo está en vuestra presencia un resbaladero donde muchos se despeñan, ni hay quien no yerre delante de V. M., y yo también como hombre de poco saber, y muy defectuoso en el hablar atre-

viéndome a dirigir mis palabras delante de V. M., yo mismo me he puesto al peligro de caer en la barranca y sima de este río [I:454; *cfr.* también I:484].

Tal se presentaba, en sus oraciones, su gran dios, aquel a quien llegaron a llamar "invisible e incorpóreo, único" (I:476) y cuyo nombre invocaban en oraciones tan excelsas como ésta: "Vivid y reinad para siempre, vos que sois nuestro señor, nuestro abrigo y nuestro amparo, humanísimo, piadosísimo, invisible e impalpable en toda quietud y sosiego" (I:454). Y éste era Tezcatlipoca, en quien, según Sahagún, encarnara Lucifer; ésta era la divinidad cuya despreciable imagen adoraba el idólatra y por cuya culpa se hizo merecedor el mexica de condenación eterna.

Pero si la idea de la divinidad que se desprende de las oraciones transcritas por Sahagún parece contradecir totalmente su previa interpretación, la "filosofía moral" del indio, sus conceptos sobre mundo y vida, mal podrían acoplarse con un pueblo endemoniado. Creían que todo estaba determinado según el consejo divino (I:446, 448). La vida de cada mexica estaba ya prevista y regulada "antes del principio del mundo" (I:320); al nacer traía el niño dispuesta su fortuna (I:321, 415, 473, etc.). Sin embargo, junto a esta universal predestinación mantenían, inconsecuentemente, cierta idea de libertad (I:473). La fortuna, revelada en el signo del nacimiento, era vencible y el pecado responsable.

Pensaban que los destinos de Dios son ocultos (I:578) y concebían a la divinidad como el ser autónomo por antonomasia, como la libertad absoluta; "todo es suyo —decían— y todo lo da, y todo viene de su mano, porque ninguno conviene que diga quiero ser esto o quiero tener esta dignidad, porque ninguno escoge lo que quiere; sólo dios da lo que gusta, a quien le place, y no tiene necesidad de consejo de nadie sino sólo su querer" (I:528). Llegaron así al concepto de un dios autosuficiente que crea por diversión propia, por espontánea gana de su libre voluntad. "Nosotros los hombres —le decían— somos vues-

tro espectáculo, y teatro de quien vos os reís y regocijáis" (I:461; *cfr.* también I:615). Y el hombre, consciente de su nadería, salta en las manos de Tezcatlipoca, el dios juglar: "porque a todos nosotros nos tiene en el medio de la palma de su mano, y nos está remeciendo, y somos como bolas y globos redondos en su mano, pues andamos rodando de una parte a otra y le hacemos reír, y se sirve de nosotros cuando giramos de una parte a otra sobre su palma" (I:494).

Vida a la merced absoluta de un dios todopoderoso, ¡cuán vanos nos aparecerán sus goces y sus ansias, cuán fútil su misma realidad! ¿Quién podrá estar seguro de sus bienes, quién de sus dignidades y placeres?

> Por ventura mañana u otro día se enojará dios, pues hace variar las cosas humanas, rige como le parece los reinos y señoríos. ¡Quién sabe si le quitará el reino que le ha dado, y también la honra que es propia suya, y de ningún otro! ¡Quién sabe si lo desechará para que viva en pobreza y en menosprecio, como en el estiércol; y si por ventura viniere sobre él lo que merecemos todos los hombres, a saber: enfermedad, ceguera, tullimiento o muerte, y le ponga debajo de sus pies enviándole al lugar donde hemos de ir todos...! [I:505].

Sí, todo pasa de presto y se cambia como el sueño (I:464, 469); sueño la vida del niño (I:619, 623); ilusión nuestro diario penar. Es que el mundo no es patria nuestra, sino tan sólo el tránsito ilusorio hacia la morada del sol; "solamente es tu posada esta casa —recuerda al niño la anciana—, tu propia tierra otra es" (I:602). Este mundo es valle de aflicciones y lloros, de miserias y trabajos sin cuento (I:532, 611); tanto, que la sabia anciana musita sobre el recién nacido: "plugiese a dios, nieto mío, tamañito como estás te llevare para sí" (I:621).

Tenían ideas penetrantes sobre el pecado y la expiación. Era siempre el primero ofensa realizada contra Dios. La justicia divina velaba, y pensaban que todo hombre sería castigado conforme a sus obras. La muerte, "mensajero del dios" (I:449, 414), que furtiva caía sobre el descuidado

mortal, marcaba la hora de la suprema justicia; "entonces serán castigados [los hombres] conforme a sus obras" (I:449; *cfr.* también I:474); y en el trance supremo no quedaría sin castigo el pecado oculto, ni sin recompensa la virtud secreta (I:510, 542; II:150). ¿Y qué diremos de la confesión y penitencia, entre ellos en boga, que más de una vez nos relata Sahagún? Cierto que nos aclara que este rito sólo lo practicaban en relación a ciertos pecados (adulterio y embriaguez principalmente) y tan sólo la utilizaban para escapar de la pena judicial; pero cierto también que todas la características de tal ceremonia —por lo menos tal y como Sahagún la describe— nos dan a entender significado mucho más alto. El pecador se confesaba al dios y sólo ante él desnudaba su alma; de él venían perdón y misericordia. Consideraban al sacerdote ante quien declaraban sus pecados, "imagen y vicario de Dios" (I:34). Éste guardaba celosamente el secreto de confesión.

> Es de saber —nos dice Sahagún— que los sátrapas que oían los pecados, tenían gran secreto, que jamás decían lo que habían oído en la confesión, porque tenían que no lo habían oído ellos sino su dios, delante de quien sólo se descubrían los pecados; no se pensaba que hombres los hubiesen oído; ni a hombre se hubiesen dicho, sino a Dios [I:35].

La confesión implicaba arrepentimiento sincero en el penitente, propósito de no ofender más a la divinidad (I:473) y penitencia temporal en satisfacción del pecado (I:34). Y pone Sahagún en labios del confesor palabras tales, que seguramente recordarán a todo cristiano la idea de la gracia santificante. "Otórgale, señor —rogaba el sátrapa a su dios—, el perdón y la indulgencia y remisión de todos sus pecados, cosa que desciende del cielo como agua clarísima y purísima para lavarlos, con lo cual V. M. purifica y lava todas las manchas y suciedades que los pecados causan en el alma" (I:473). Más adelante adivínase inclusive cierta idea de nacimiento a nueva vida, por el perdón del pecado. "Habías arrojádote al infierno

—dice el sacerdote al pecador— y ahora has vuelto a resucitar en este mundo, como quien viene del otro; ahora nuevamente has tornado a nacer, ahora nuevamente comienzas a vivir, y ahora mismo te da lumbre y nuevo sol nuestro señor dios" (I:475). ¿A qué cristiano no le vendrá en mientes, oyendo tales razones, la idea central de su religión: el advenimiento del alma a vida sobrenatural, por acción de la gracia divina?

Otra ceremonia de efectos sobre el alma parecidos a los que logran la confesión era la que realizaban al nacer el niño y que Sahagún denomina "bautismo". En ésta también pretendíase lavar el alma del infante de toda suciedad y mancilla que trajera consigo. "Cata aquí el agua celestial —decían al niño—; cata aquí el agua muy pura, que lava y limpia vuestro corazón, que quita toda suciedad... recibe y toma el agua del señor del mundo que es nuestra vida..." (I:629; *cfr.* también I:605).

Si tales eran sus ideas religiosas, ¿qué apreciación nos merecerán el recogimiento y austeridad de sus sacerdotes y ministros? El "sátrapa", que según vimos tenían por imagen y vicario de dios, era en su sociedad ejemplo de fortaleza, humildad y severas costumbres. Entre todos descollaba en virtud el sumo sacerdote. En su elección, nos confiesa Sahagún,

> no se hacía caso del linaje, sino de las costumbres y ejercicios, doctrinas y buena vida; si las tenían los sumos sacerdotes, si vivían castamente y si guardaban todas las costumbres que usaban los ministros de los ídolos se elegía al que era virtuoso, humilde y pacífico, y considerado, y cuerdo, y no liviano sino grave y riguroso, y celoso en las costumbres, y amoroso, y misericordioso y compasivo y amigo de todos, y devoto; y temeroso de Dios [I:330].

Toda la descripción de fray Bernardino deja en el lector la cruda impresión de la devoción y penitencia constantes de la vida del sacerdote azteca; terrible severidad de su educación en tepochcalli y calmécac, "la casa de Dios" (I:642); rigidez de una vida pasada en ayuno y oración,

humillación y penitencia. Vida de perfección que no sólo alcanzaban varones, sino aun aquellas doncellas que, en el calmécac, se consagraban a su dios, "las perfectas hermanas de S. M. [Dios]... las hermosas vírgenes que son como piedras preciosas y como plumas ricas" (I:641).

Ésta es, en síntesis, la figura que la religión azteca, vista desde un punto de mira "natural", ofrece a Sahagún. A pesar de su distinto espíritu y de algunas ideas que debieron parecer a cualquier católico tremendos errores, la teología natural del indígena presenta una hermosa figura, sublime a ratos, tan elevada en algunos puntos que debería maravillar incluso al más ortodoxo franciscano. ¿Por qué entonces ese empeño de interpretar la religión indígena como abominable y demoniaca? ¿Cómo es posible que la interpretación sahaguniana —que expusimos en la primera parte de este ensayo— se apegue tan poco a la evidencia de datos que él mismo describe y aun subraya?

Sahagún mismo parece a ratos perplejo ante las sorprendentes e inesperadas afinidades de la religión indígena con algunos aspectos de la cristiana. Pero, lejos de modificar su interpretación previa, calla y apenas si de pasada apunta ciertas explicaciones del extraño hecho. En la confesión indígena, por ejemplo, parece atribuir sus aciertos a la recta iluminación de la pura razón, "estos indios de esta Nueva España —y se advierte en su relato cierta contenida admiración— se tenían obligados de se confesar una vez en la vida, y esto, *in lumine naturali,* sin haber tenido noticia de las cosas de la fe" (I:36). Otras veces, en cambio, se inclina a pensar en una predicación del Evangelio en América, anterior a la conquista (II:489). Otras, por fin, alude veladamente a la posible persistencia en el pueblo indígena de una revelación primitiva. Esto último parece al menos comprender el lector cuando nos dice que bajaba el indio en busca del paraíso terrenal que sabía se encontraba hacia el mediodía, en altísimo monte (I:14; II:35); o cuando dice de Cihuacóatl: "en estas dos cosas, parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos

tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra" (I:25).

Pero la aparente contradicción subsiste. ¿Cómo es posible que un dios con los elevados atributos del Tezcatlipoca que él describe le parezca a Sahagún imagen de Satanás? Las elevadas ideas que tiene el indio en "filosofía moral", sus profundas intuiciones sobre las relaciones de mundo y vida con Dios, sus atisbos en las nociones de pecado, expiación, gracia, su vida religiosa tan austera y limpia ¿se avienen acaso con la perversidad y abyección propias de un pueblo dominado por Satán? Si su religión, en muchos de sus aspectos al menos, no puede dejar de despertar la admiración de Sahagún, ¿por qué tacharla entonces de enemiga del Señor?

La valoración sobrenatural y la natural se tocan así en un punto y aparentes contradicciones estallan. ¿Habrá que renunciar a alguna de ellas? ¿Podrán ambos perfiles acoplarse? La obra de Sahagún no da una explícita respuesta a tan inquietantes preguntas. Para contestarlas deberemos tratar de revivir el tipo de conciencia histórica y filosófica con que el misionero se acercaba al mundo indígena y que hace posible la aparición de ese mundo desgarrado por una interna contradicción. Tarea es ésta que intentaremos llevar a término en el capítulo siguiente. Antes, es menester completar el panorama sahaguniano con la dimensión que le falta: la práctica. Veremos cómo ella también se organiza en torno a dos polos antagónicos y oscila entre los mismos términos contradictorios.

La actitud práctica

Los dos polos de la perspectiva

Erraría de medio a medio quien creyera a Sahagún un docto y erudito historiador dedicado exclusivamente a resucitar pasados extintos. No, Sahagún es, ante todo, un misionero, un soldado del Señor en lucha constante con-

tra la idolatría y el pecado. ¿Qué podrá valer a sus ojos la pura investigación científica frente a la condenación de un alma? A un soldado no se le ocurriría ciertamente sentarse, en medio del fragor de la batalla, para reflexionar objetiva e imparcialmente sobre el mecanismo de sus armas; tomará éstas en sus manos y utilizará todos sus conocimientos en la defensa de su vida. Tampoco nuestro franciscano podrá trabajar por el puro amor a la ciencia, pues le va demasiado en ello. Su obra será un arma y su ciencia un instrumento para ganar combates y asaltar trincheras.

Quiere decir todo esto que, junto al puro aspecto teórico de la obra de Sahagún, encontraremos una serie de objetivos prácticos que le darán sentido. En realidad, ambos aspectos, exposición teórica y objetivos prácticos, parecen imposibles de disociar. Su influencia mutua será constante. La contemplación objetiva de la civilización indígena sugerirá a Sahagún la necesidad de tomar ante ella determinadas medidas prácticas; las tesis de aplicación práctica, a su vez, influirán en la descripción histórica.

Que no escriba Sahagún por mero y desinteresado afán científico, es cosa que él mismo proclama.

> A mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutenencia [mantenimiento] de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan [I:1].

Prácticos, concretos son, pues, sus motivos. Éstos influirán definitivamente en la estructura y carácter de la obra. Pretenderá convencer al lector de determinadas tesis cruciales y dejar plasmados en su espíritu tangibles efectos. Así, su personal interpretación y aun su objetiva descripción de la civilización azteca estará motivada en gran parte por los fines concretos que persigue; sumisa, presentará la faceta que éstos exijan de ella. No es que

acusemos a Sahagún de alterar arbitrariamente la historia en provecho de sus tesis, aunque sí lo culpemos de más inocente pecado: el de hacer destacar, consciente o inconscientemente, determinados aspectos de la civilización azteca, dejando en sombra o pasando de largo sobre otros, de modo de presentarnos una imagen histórica que se acople y sirva perfectamente a sus intenciones prácticas.

La obra principal de Sahagún presenta una estructura general fácilmente denunciable. A grandes rasgos acúsanse en ella un preámbulo general y tres partes fundamentales que se distinguen entre sí por su carácter expositivo, por su punto de vista teórico y por los distintos objetivos prácticos a que responden. Abarca el preámbulo el "Prólogo", la "Dedicatoria" y la "Introducción" del libro I. La primera parte, los cinco primeros libros; los libros VI a XI la segunda; y el libro XII constituye la tercera.

La primera parte se dedica a la religión mexica. En ésta es en donde vimos expuesta su personal interpretación basada en sobrenatural punto de enfoque. Al lado de la faceta teórica, doctrinal, encontramos fácilmente un reverso tejido por motivos e intenciones prácticas, por propósitos apostólicos. Ambas facetas muévense en idéntico orden de ideas, el del pecado y la gracia. En cada libro, centrando la exposición teórica, encontramos "Prólogos" y "Comentarios" que nos recuerdan las intenciones del autor. Tal parecería que necesitara cada uno justificar su aparición en una utilidad apostólica inmediata sin la que quizá carecería de todo sentido y valor. Así, la exposición del olimpo azteca en el primer libro aparece encuadrada entre una "Introducción" en que se revela la necesidad de conocer los males (la religión azteca en nuestro caso) para lograr curarlos, y un "Apéndice" en que se exhorta a los indígenas al repudio de Satanás y se les muestra la maldad de su idolatría; diagnóstico y terapéutica se entregan en descubriendo la enfermedad. El segundo libro, dedicado a fiestas y ceremonias, no se ve libre tampoco

de su correspondiente "Exclamación", destinada a recalcarnos, por miedo de nuestro olvido, su bestial crueldad. El libro tercero es aún más explícito; antes de la exhibición de la teogonía tenochca, nos recuerda en un "Prólogo" que sólo se la presenta con el doble objeto de denigrarla a los ojos del indio para que, en viéndola desnuda, la rechace, y de presentar al misionero armas para el combate. La descripción del calendario en el libro IV, que podría encandilarnos con su arte y precisión, tiene buen cuidado de encuadrarse entre "Apéndice" e "Introducción", quienes nos pondrán en guarda contra su sentido siniestro. El quinto libro, por fin, no se atreve a exponernos sus prácticas adivinatorias sin advertirnos previamente, en el eterno "Prólogo", que tal saber sólo se alcanza por vía vedada y prohibida por Dios.

Vemos cómo nunca se pierde la ocasión de dirigir la exposición al objetivo trazado por el autor. El relato se adapta perfectamente a éste, sirviéndole de base y confirmación. Así la faceta que presente la religión se verá determinada, como en seguida veremos, por el celo apostólico del autor.

Dirígese el libro de Sahagún a un público doble: indios y misioneros. Quiere escribir lo que sea de utilidad: 1º "para la doctrina, cultura y manutenencia [mantenimiento] de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España", y 2º "para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan" (I:1). Para lograr el primer fin, ¿qué mejor que presentar la religión azteca en su aspecto perverso y abominable para que, al verla tal, el indio la aborrezca?

> A este propósito —nos dice llanamente el autor— en este tercer libro se ponen las fábulas y ficciones que esos naturales tenían acerca de sus divinidades, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe acerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina Evangélica a conocer el verdadero Dios, y que aquellos que ellos tenían por tales, no lo eran, sino diablos mentirosos y engañadores [I:285].

Sahagún se propone disipar la sombra que tenían por dioses, haciendo ver su auténtica realidad; bastará con que vea que lo que adoraba era una pura apariencia, una falsa imagen proyectada por Satanás, para que el indio reconozca su engaño.

> Ni tampoco habrá oportunidad para que sus satélites entonces engañen a los fieles y a los predicadores, con dorar con mentiras y disimulaciones las vanidades y bajezas que tenían acerca de la fe de sus dioses y su cultura; porque parecerán las verdades puras y limpias, que declaran quiénes eran sus dioses, y qué servicios demandaban, según se contiene en los libros arriba dichos [I:285].

Cura de alucinaciones por conocimiento de la verdad. Al misionero ayudará también la obra de Sahagún en gran manera. Le mostrará las enfermedades espirituales del indio, haciendo hincapié en su idolatría, para que el misionero pueda ponerles remedio;

> puesto que los predicadores y confesores, médicos son de las almas, para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador, de los vicios de la religión para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor para saber preguntar lo que conviene, y saber entender lo que dijeron tocante a su oficio... Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, es menester saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría [I:9; *cfr.* también I:594, 671; II:9, etcétera].

Podrá así el indio encontrar medicina cuando la busque (I:413). Por otro lado, presentará las virtudes morales "según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas" (II:171) para que pueda el predicador amonestarlos eficazmente. Por fin, su libro proporcionará al sacerdote las armas necesarias por si resurge la idolatría;

que el demonio ni duerme, ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales y "que está esperando coyuntura por si pudiese volver" al señorío que ha tenido, y fácil cosa sería para entonces despertar todas las cosas que se dice estar olvidadas acerca de la idolatría; y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro [I:285].

Desde las primeras líneas del libro VI, en cambio, nos encontramos un cambio completo de tono. Al matiz hostil de la primera parte, sucede insensiblemente un lenguaje elogioso, favorable a la civilización azteca. Para quien se haya penetrado del espíritu que anima la primera parte, el título mismo del libro con que comienza la segunda deberá parecerle significativo: "De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana —reza el título— donde hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales" (I:443). El cambio de matiz se irá haciendo más patente conforme avanza la lectura. Ya no encontraremos más denuestos o exhortaciones; "diablos" y "condenados" parecen haber huido definitivamente del relato. Apenas si en algunos "Prólogos" (libros VII y X) se nos recuerda todavía su culpabilidad y ceguera, pero aun entonces, van las acusaciones acompañadas de disculpas. A la interpretación personal de Sahagún sucede una descripción objetiva y serena que habrá de campear en toda la segunda parte. El autor parece hacerse a un lado y dejar que la civilización indígena se presente a sí misma. Fluye el relato y va dejando en nuestra mente la huella de una admiración honda y sincera ante el indio; hasta que se destaca completa, en grandiosa silueta, una civilización de gran elevación y virtud. Es en estos libros donde se expone la civilización, historia y naturaleza geográfica del Anáhuac, todo desde su dimensión natural y humana. Sólo en el libro X se expone largamente la reacción personal del autor ante tal civilización. La "Relación del autor digna de ser notada" (II:241 y ss.) parece vertebrar y dar sentido a toda la parte segunda de la obra. Allí se nos presenta la civilización indígena como un gran edificio

educador, destinado a mantener al indio en la virtud a pesar de sus naturales inclinaciones (*cfr.* p. 20 y ss.). Después de comparar el rigor y austeridad del régimen social azteca con su actual modo de vida, establece su tesis fundamental: el español destruyó totalmente el "regimiento" que el indio tenía; perdiéronse sus costumbres y se aniquiló su estructura social para remplazarla por otra totalmente distinta. Sujetas como estaban sus inclinaciones personales por costumbres y leyes, al romperse éstas, el indio cayó en el vicio, la sensualidad y la pereza. Y Sahagún aboga entonces por una vuelta a un sistema educativo y social semejante al que los rigiera en su gentilidad. Ése es el único apropiado régimen de vida para el indio; una vez destruida la idolatría, que era lo que más importaba, habremos de inspirarnos en él para educar al indio en los nuevos preceptos. La influencia de esta tesis central se adivina en toda la segunda parte del libro; podríamos incluso preguntarnos si toda ella no tiene por primordial objeto el demostrarla. Tiende la descripción de Sahagún a revelarnos los maravillosos efectos que logró el indio con la rigidez de sus leyes y organización social. Manera ésta la más convincente de mostrarnos la urgencia de aplicar su tesis al problema indígena. Así el mundo indio, desde su aspecto natural, presentará la faceta que mejor se acople a los propósitos del misionero.

El último libro de la obra no encaja debidamente en ninguna de las dos partes anteriormente citadas. Las dificultades del autor para encontrarle lugar adecuado en la obra, serían quizá manifestación de esta originaria inconformidad. Marca el libro el momento de la entrada de América en la historia universal: la conquista. En ella aparece la doble dimensión del maravilloso suceso: intervención providencial para lograr el divino designio y azoro natural del indio ante el regreso de su dios Quetzalcóatl. Revelación de América en la historia que rige la providencia por un lado, visión del indio ante su mundo propio por el otro; los dos puntos de vista confluyen en el acontecimiento central de América.

En resumen: encontramos la *Historia* de Sahagún desgajada en dos vertientes.[8] La primera parece conducida hacia una meta práctica: convencer de la necesidad de destruir la religión aborigen y de guardarse contra sus insidias. La segunda persigue meta bien distinta: convencer igualmente de la necesidad de una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. De allí que, inconscientemente, aparezca el mundo indígena en valoraciones tan diversas según se le considere desde una u otra meta. En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta con bellos colores, en lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idolátrica que se nos revela perversa y demoníaca.

La perspectiva de Sahagún gravita, pues, sobre dos polos. Por un lado se contempla América en su relación con la historia y cultura universales; por el otro, el hombre americano en sus vicisitudes y creaciones propias. Desde el primero se incardinará América en una filosofía de la historia —de raíz sobrenatural— y se la juzgará según el criterio religioso revelado: es el polo sobrenatural. Desde el segundo, se contemplará al hombre americano creando espontánea y libremente su civilización: polo natural. Dos mundos distintos se crean sobre el mismo continente: condenable aquél por Dios y por la historia, mundo en pecado, verá su destrucción próxima; humano y natural éste, deberá ser respetado. Por ello, será menester denigrar al primero, mostrarlo en toda su abyección y engaño, mientras se ensalza y respeta al segundo.

Hay un momento en que estos dos mundos parecen entrar en colisión; es el instante en que la ciencia puramente humana aspira a alcanzar sobrehumanas alturas. Cuanto tal sucede, el criterio sobrenatural deberá prevalecer, según Sahagún, sobre el natural.

[8] Se comprende que no nos referimos aquí a la división y estructura lógica y consciente de la obra, sino a esa más sutil arquitectura que vertebra todo libro, deudora de los presupuestos, a veces inconscientes, que dirigen la pluma. Aquélla, a fuer de consciente, resulta casi siempre ficticia; ésta, en cambio, nos revela los motivos ocultos del autor, su dimensión humana.

Fueron los toltecas sabios en "astrología natural". Compusieron un calendario de gran precisión y "también inventaron el arte de interpretar los sueños, y eran tan entendidos y sabios, que conocían las estrellas de los cielos y les tenían puestos nombres y sabían sus influencias y calidades: sabían asimismo los movimientos de los cielos, y esto por las estrellas" (II:280). Enseñaron los toltecas su arte a los demás pueblos de Anáhuac que, en poco tiempo, llegaron a ser tan sabios como ellos. Pero no conforme con su saber natural, quiso el indio conocer lo oculto y misterioso, aquello que sólo a Dios pertenece revelar. Poseída por la *hybris*, desprovista de la revelación, la raza caída buscó caminos vedados de saber y llamó en su auxilio a los poderes diabólicos. Fue esto consecuencia del estado en que quedó el hombre después de cometido su primer pecado y de su desordenado e insaciable deseo de saber.

> Como por el apetito de más saber nuestros primeros padres merecieron ser privados de la ciencia que les fue dada y caer en la muy obscura noche de la ignorancia en que a todos nos dejaron, no habiendo aún perdido aquel maldito apetito, no cesamos de porfiar en querer investigar por fas o por nefas, lo que ignoramos... por vías no lícitas y vedadas procuramos saber las cosas que nuestro Señor Dios no es servido que sepamos, como son las futuras y las cosas secretas [I:413].

Así llegaron los indios a aprender, de boca de Satán, algunos conceptos sobre el mundo; tal la idea del eterno retorno a cuyo respecto nos dice Sahagún: "esta proposición es de Platón, y el diablo la enseñó por acá, porque es errónea, es falsísima, es contra la fe" (I:661).[9] Infectóse igualmente su medicina y muchos médicos pactaron con Satanás para alcanzar oculta sabiduría (*cfr.* por ejemplo, II:209). Pero donde más nota Sahagún este salto soberbio de lo científico a lo sobrenatural es en su "arte adivinato-

[9] Nótese en todo lo anterior cierta sospecha del saber profano como demoniaco; idea, por cierto, muy antigua y muy franciscana.

ria" que otros llaman "calendario". Este falso calendario estaba enderezado a vaticinar el porvenir partiendo de los signos de nacimiento. Contenía "invocaciones al demonio" y otros mil artificios para alcanzar un saber vedado. En realidad, no se basaba en ninguna ciencia natural; era una ciencia creada *ex profeso* por el demonio, quien se las legó por manos de Quetzalcóatl (I:335, 401 y ss.). La astrología, en boga en Europa, tiene fundamento en planetas y constelaciones, y por tanto, cierto fundamento científico; no sucede lo mismo con esta "arte adivinatoria", que no presenta "ningún fundamento de astrología natural" y que "síguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo demonio; ni es posible que ningún hombre fabricase, ni inventase este arte, porque no tiene fundamento en ninguna escritura, ni en ninguna razón natural" (I:409). Será necesario, por tanto, destruirla. La razón del indio abandona sus cauces naturales y, al llegar a lo sobrenatural, se condena a su propia destrucción. Al igual que en su calendario, verá caer aniquiladas todas sus creaciones que llegaran a alcanzar significado sobrenatural.

¿Destrucción o adaptación?

Tal es el mundo contradictorio, rico, pleno de hermosuras y virtudes, cargado de maldades y pecados que se revela al misionero.

Es en ese mundo donde deberá él realizar el combate de su vida, aquella única lid que importa, la de la salvación del alma. Implantar el reino de Cristo en tierras de Satán: empresa ardua la suya, tanto, que no admitirá vacilaciones ni compromisos. Acecha el demonio sediento de presa. En cada templo, en cada piedra esculpida por laboriosas manos aztecas, esconde el diablo su repulsiva faz y seduce, a hurtadillas, las conciencias. Habrá que quitarle al demonio hasta sus últimos reductos. La guerra será

sin cuartel, sin esperanza de paz, sin posible tregua. Entre pecado y gracia no cabe entendimiento, y la victoria deberá ser total, pues que todo nos va en ello. Lo que en el indio presente sentido sobrenatural, lo que en él nos recuerde algo diabólico, deberá ser arrasado, aniquilado sin remedio. Y nuestro misionero formará brigadas de jóvenes catecúmenos que, inflamados de religioso celo, se dedicarán a derrumbar satánicas fortalezas.

> Criábamos a los hijos de los principales dentro de nuestras escuelas —reza el parte de guerra—, allí los ensenábamos a leer, escribir y cantar, y a los hijos de los plebeyos, los enseñábamos en el patio la doctrina cristiana; juntábanse gran copia de ellos, y después de haberse enseñado un rato, iba uno o dos frailes con ellos, y subíanse en un Cu, y derrocábanlo en pocos días, y así se derrocaron en poco tiempo todos los Cúes, pues no quedó señal de ellos, y otros edificios de los ídolos dedicados a su servicio. Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio, los de dentro de casa ayudaron eficazmente para extirpar los ritos idolátricos que de noche se hacían... [II:248].

Nos cuenta ingenuamente Sahagún cómo caían los neófitos sobre sus compatriotas paganos y cómo amorosamente metíanlos a palos en el cielo;

> y en la hora conveniente iban con un fraile o dos, sesenta o cien criados de casa, y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas, como es idolatría, borrachera o fiesta, y aprehendíanlos, y llevábanlos al monasterio, donde los castigaban y hacían penitencia, los enseñaban la doctrina y los hacían ir a los maitines a la media noche y se azotaban, y esto por algunas semanas, hasta que ellos estaban ya arrepentidos de lo que habían hecho, y con propósito de no hacerlo más, y así salían de allí catequizados y castigados, y de ellos tomaban ejemplo los otros, y no osaban hacer semejante cosa, y si la hacían luego caían en el lazo, y los castigaban como dicho es [II:248].

Hasta que cobrara tal pánico la gente a esos siervos del Señor, que ni siquiera osaban oponerles resistencia. "Y de

esta manera —concluye Sahagún— se destruyeron las cosas de la idolatría" (II:249).

Pero ésta fue tan sólo una escaramuza ganada. El demonio no dormía. Los misioneros llegaron a perder el temor a la idolatría; confiaron demasiado y sus armas cayeron; prohibióse a los religiosos prehender y castigar idólatras y volvieron éstos a sus fiestas y borracheras paganas. En loor de Satán seguían cantando sus tristes cantares y en sus bailes y fiestas palpitaba aún, bajo católica máscara, su ancestral añoranza; "y aun en los bailes y areytos se hacen muchas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos; especialmente donde no reside quien los entienda" (II:250). Aferrados al poder de Lucifer o prendidos quizá de su íntimo demonio, los indios siguieron adorando creaturas esculpidas de sus manos bajo el disfraz de santos importados. Veneraron a Tonantzin, la madre Cihuacóatl, bajo el manto de la Virgen; a Tocitzin en las arrugas de Santa Ana; y a Telpochtli, su gran Tezcatlipoca, siguieron adorando so capa del casto Evangelista (II:481-483). En suma, que la guerra debe proseguir sin decaer las armas, porque hasta ahora es poco el fruto de victoria; tan poco que a veces el soldado se deja llevar de su tristeza y piensa acaso, pesimista, en la derrota. La dificultad de plantar la fe es muy grande y muy honda la resistencia del indio. "De manera que podemos tener bien entendido, que con haberlos predicado más de cincuenta años, si ahora se quedasen ellos a sus solas, y que la Nación Española no estuviese de por medio, tengo entendido, que a menos de cincuenta años, no habría rastro de la predicación que se les ha hecho" (II:490).

Por eso no habrá que dejar las armas; antes al contrario, habrá que aprestarse a servirse de ellas. Las mejores serán el conocimiento del indígena. Es quizá por falta de ese conocimiento por lo que el demonio aún se disfraza en las costumbres del indio, burlándose en la cara de los misioneros. Aceptan éstos ritos, devociones e ideas demoníacas tomándolas por inofensivas o cristianas. Tal sucedió, según vimos, con su calendario adivinatorio, tal acon-

tece con sus cantares, fiestas o devociones ya mencionadas. Si hubieran conocido los predicadores la religión indígena podrían localizar la enfermedad, teniendo, a la par, a mano el remedio.

Para poder destruir una enfermedad precisa el médico conocerla. Esto, que es verdad para los males del cuerpo, también lo es para los del alma.

> El médico —recuerda Sahagún desde el principio de su obra— no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo, sin que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas, y en el de las enfermedades, para aplicar conveniblemente a cada enfermedad la medicina contraria: puesto que los predicadores y confesores, médicos son de las almas, para curar las enfermedades espirituales, conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales... [I:9].

Por eso dará él a conocer la civilización indígena minuciosamente, por eso nos describirá todas sus ideas y costumbres; para que el médico pueda establecer sobre ellas adecuada terapéutica. El conocimiento del indígena, el método de su curación incluso, deberá buscarse en cierta aparente *adaptación* para con éste. Habrá que conocer al indígena no tal y como nosotros quisiéramos que fuera, sino tal y como es realmente. Sahagún no basará su historia en dimes y diretes, sino que irá a preguntar a los indios, dispuesto a transcribir fielmente sus respuestas. Para conocer sus pecados, será necesario también aprender su lengua. Habrá que tener en mente sus peculiares costumbres e ideas morales con tal de conocer las intenciones y significados de sus actos. Por falta de estos conocimientos erraron tantos misioneros en la administración de los sacramentos; como aquél que, en la confesión, mal interpretaba al indio que le pedía una cédula para justificarse ante la justicia, según acostumbraba en su "confesión" pagana. Que "este embuste casi ninguno de los religiosos

ni clérigos entienden por donde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían según que arriba está escrito; mas antes piensan que la cédula la demandan, para mostrar cómo está confesado aquel año" (I:36). Igualmente, es indispensable conocer las erróneas ideas que profesaban, so pena de engañarse sobre sus intenciones (*cfr.*, por ejemplo, I:65 o II:248).

Nuestro historiador presentará lo indígena en su lenguaje propio. Ejemplo claro de su método del libro X, donde nos expone "las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaie que la misma gente tiene de ellas" (II:171). Dirigiéndose obviamente a los misioneros, presenta las más comunes ideas y decires de los aztecas con el fin de que aquéllos las estudien y puedan mejor realizar su labor.

Pero no nos engañemos demasiado sobre el alcance de esta *adaptación* a lo indígena. No se trata de una concesión recíproca por parte de las dos culturas que se enfrentan, con tal de lograr mutuo entendimiento. Tampoco se habla de un intercambio o donación dual en que los dos términos, receptores y dadores a la vez, acoplaran sus puntos de vista. El médico nada tiene que recibir del paciente; por el contrario, deberá precaverse cuidadosamente contra un posible contagio. No puede la salud hacer concesiones a la enfermedad. De la única aceptación de que podrá hablarse frente a una dolencia, será de conocerla para en seguida exterminarla. El médico, en nuestro caso, ni siquiera será deudor al padecimiento de nuevos conceptos o categorías mentales que, surgidas de su estudio, le ayudaran para destruirlo; le bastará tratar el nuevo caso de enfermedad conforme a las leyes generales de su ciencia ya constituida para dar con diagnóstico y terapéutica. Así la religión salutífera en nada tendrá que modificarse para dispensar su gracia; nada le aportará la religión satánica, ni siquiera el prestarle ocasión para una adaptación, accidental fuera, a circunstancias nuevas.

Pero la adaptación que, en su sentido propio, parece

estar vedada a la religión, se revelará incluso necesaria en otros terrenos. De suyo y para ser coherentes con las tesis de Sahagún, si bien el mundo sobrenatural del indígena deberá perecer, no tendrá por qué sucederle lo mismo a su mundo natural. Podría éste ser respetado y conservado en todo. Pero ¿era esto realmente posible? Lo sobrenatural embebía tan profundamente todos los aspectos de la civilización indígena, que resultó imposible hacer una clara distinción entre lo pecaminoso y lo limpio de mancha. Trigo y cizaña estaban aquí tan íntimamente mezclados, que la cosecha era imposible. El mundo natural del indígena no podrá sobrevivir a la destrucción del sobrenatural. No eran más que dos caras de idéntica sustancia; aniquilada la una, tendría que desaparecer la segunda. Sahagún ve esto claramente; tanto, que reconoce que la destrucción total del orden y cultura indígenas era inevitable.

> Porque ellos [los españoles] —nos dice con un dejo de amargura— derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perdióse todo el regimiento que tenían; necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios, y aun las costumbres de la república, que estaban mezcladas con ritos de idolatría, y acompañadas con ceremonias y supersticiones, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo, y ponerles en otra manera de policía, de modo que no tuviesen ningún resabio de cosas de idolatría [II:243].

Así, al destruir la idolatría, destruyóse también aquella magnífica sociedad que, según vimos, había alcanzado alto grado de virtud y sabiduría. La organización social perfectamente adaptada a las tendencias sensuales y viciosas del indio fue sustituida por otra que le era ajena. A la austeridad, rigor y diligencia de su antiguo régimen,

sucedió la blandura, dejadez y liberalidad del nuevo. Así el indio cayó en la sensualidad, la pereza y el vicio que antes frenara gracias a su austeridad. Criábanse antaño con todo rigor, en comunidad en el interior de sus templos. El régimen autoritario al que todo azteca estaba sujeto, y su vida comunal, ponían freno a las naturales pasiones. Ahora, en cambio, educados en el seno de la familia, regidos por un régimen individualista, que no ya comunal; atenidos a leyes de mucha mayor elasticidad y benignidad, no encuentran los indios el ambiente social requerido para mantenerlos en la virtud. Resultado de todo esto que:

> los padres y las madres —nos dice Sahagún— no se pueden entender con sus hijos e hijas, para apartarlos de los vicios y sensualidades que esta tierra cría; buen tino tuvieron los habitadores de esta región antiguos, en que criaban sus hijos e hijas con la potencia de la república, y no les dejaban criar a sus padres; y si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena [II:245].

El régimen social —se adivina que piensa Sahagún— debe de estar adaptado a la natural tendencia e inclinaciones de los hombres que en esa región se crían; así, en aquellas tierras como la América en que las constelaciones o el clima generan malignas inclinaciones, será absurdo implantar regímenes sociales que sólo convendrían a latitudes más benignas. El régimen social deberá, en cada región, obviar la acción de la naturaleza; y

> es una gran vergüenza nuestra —clama Sahagún— que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua abajo de nuestras malas inclinaciones; y cierto que se cría una gente así española como indiana, que es intolerable de regir, y pesadísima de salvar [II:245].

¿Cuál será entonces el régimen apropiado para el indio después de su conquista? Sólo podrá ser un régimen austero, autoritario, que prescriba al indio una educación comunal rígida; en una palabra, un régimen en todo semejante al que creara el indio en su gentilidad. Para terminar cuanto antes con los desenfrenos que la sociedad importada de España ha causado en el indio, ¿no sería posible volver al régimen social azteca? Desde luego que no podríamos volver a nada de lo que en él estuviera infectado por el pecado, a nada de lo que tuviera origen o sentido diabólico; pero ¿podremos intentar la reconstrucción de aquello que era una pura creación humana y natural? En otras palabras, ¿será posible resucitar el mundo natural del indígena, dejando en su sepultura al sobrenatural? Cree Sahagún que sí. Oigamos su sospecha:

> Si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien, y sería causa de librar así a la una república como a la otra, de grandes males y trabajos a los que las rigen [II:245].

Seguramente que cualquier interesado lector, en llegando aquí, preguntaríase: "¿Pero no se está contradiciendo Sahagún? ¿Cómo es posible que cuando acaba de reconocer que lo idolátrico infiltraba en tal forma la 'policía' indígena que fue imposible destruir lo uno sin atentar contra lo otro, pretenda ahora reconstruirla sin implicar, por ello, una recaída en lo demoníaco?" La sola posibilidad de que tal objeción se plantee, nos hará ya sospechar que la reconstrucción que propugna nuestro franciscano no podrá ser total. Es evidente que será imposible resucitar la sociedad indígena en sus rasgos fundamentales, con su sentido propio y sus hondos alcances religiosos. ¿Hasta qué punto y en qué forma tratará, pues, Sahagún de resucitarla?

Sahagún, hombre práctico, no sólo incitará a volver a ciertas formas de policía indígena, sino que él mismo pondrá el ejemplo.

> A los principios —nos dice— como hallamos que en su república antigua, criaban los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criarlos en nuestras casas, y dormían en una que para ellos estaba edificada junto a la nuestra, donde los enseñábamos a levantarse a la media noche, y a decir los maitines de nuestra Señora; y luego de mañana las horas, y aun los enseñábamos a que de noche se azotasen y tuviesen oración mental [II:245].

Fray Bernardino traduce, pues, las formas educativas paganas a sus semejantes cristianas. Quienes antaño se educaron en tepochcalli o calmecac, habrán de hacerlo ahora en su equivalente católico: el monasterio. Las antiguas doncellas del calmecac, por su parte, convertiránse en recatadas monjitas:

> También se hizo experiencia en las mujeres para ver si como en el tiempo de la idolatría había monasterios de ellas, que servían en los templos y guardaban castidad, serían hábiles para ser monjas y religiosas en la religión cristiana y guardar perpetua castidad; y a este propósito se hicieron monasterios y congregaciones de mujeres... [II:246].

Se ve claramente cuál es el carácter de la "resurrección" de lo indígena. Es evidente que sólo podrá realizarse en el seno del "regimiento" castellano y su alcance se verá limitado a aquellas formas que sean compatibles con éste. Más aún: no resucitarán propiamente las instituciones o leyes sociales aztecas —absurda sería tal pretensión—, sino que se implantarán las formas sociales castellanas que más se asemejen a aquéllas. No será necesario crear una forma nueva de educación o policía para el indio que correspondiera exactamente, dentro del régimen

castellano, a su forma antigua; bastará tomar los métodos de educación y policía ya existentes y que sean equivalentes. Se trata, en suma. de una *traducción* de lo indígena a lo europeo. Dentro de éste, sin necesidad de modificarlo sensiblemente, se tomarán aquellas expresiones culturales que más se acerquen o asemejen a las indígenas que pretenden traducir.

La adaptación que se pide sólo será posible por la conversión de las formas culturales del mundo del pecado en sus formas más semejantes en el mundo de la gracia.[10] Será una adaptación por simple traducción. Sólo así será toda contaminación imposible. Se logrará así, quizá, resucitar una reproducción aproximada de lo que fuera el mundo natural indígena, sin caer por ello en el peligro de resucitar también sus implicaciones religiosas propias. La traducción tomará, pues, las formas sociales indígenas, vaciándolas de su contenido pagano. Y podríamos preguntarnos si no perderán todo su sentido al sufrir operación tan radical. Carentes de su propia dimensión religiosa, desposeídas de la peculiar cosmovisión que las creara, ¿qué sentido podrán conservar las puras formas sociales vacías? Parecería que, al traducirse a formas sociales originarias de distinta mentalidad, el tipo de educación y vida indígenas hubiera de perder toda razón de ser y fuera incluso inaplicable.

Algo de esto es lo que parece adivinar el propio Sahagún cuando examina las causas del fracaso de sus monasterios. Cierto que se debió fundamentalmente, según su opinión, al descuido y excesiva confianza de los misioneros (*cfr.* II:247 y ss.). Pero también señala como causas del fracaso otras dos más significativas: la falta de una adaptación completa a la austeridad de vida del indígena, y la natural incapacidad de éste. La educación en el monasterio, aunque guardara bastante semejanza con el régimen educativo pagano, no pudo traducirlo perfectamente.

[10] Claro está que se trata de una semejanza en lo natural, aquí concretamente, en lo social. Ya sabemos que en lo sobrenatural no hay acuerdo ni semejanza posible entre los reinos de Lucifer y de Cristo.

> Pero como no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían, y como demanda la condición de su briosa sensualidad, también comían mejor de lo que acostumbraban en su república antigua, porque ejercitábamos con ellos la blandura y piedad que entre nosotros se usa; comenzaron a tener bríos sensuales, y a entender en cosas de lascivia, y así los echamos de nuestras casas para que se fuesen a dormir a las de sus padres [II:246].

"La blandura y piedad que entre nosotros se usa...", dice Sahagún: ésa fue la causante del fracaso. El monasterio que respondía a una cristiana cosmovisión, basada en amor y piedad, mal podía ser sucedáneo de aquellos otros bárbaros templos que tan distintos valores religiosos y morales expresaban. Por su parte, parece el indio tener siempre especial dificultad en mantener su secular austeridad y penitencia en los nuevos templos.

> Y cierto a los principios —afirma nuestro historiador— tuvimos opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y religiosos y ellas para monjas y religiosas; pero engañónos ésta, pues por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección, y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábamos; ni aun ahora vemos indicios para que este negocio se pueda efectuar [II:247].

Pero le queda al indio una última salida: su *asimilación* a la nueva cultura. Y Sahagún que, como buen español, cree firmemente en la bondad intrínseca de la naturaleza humana, tendrá fe inquebrantable en la posibilidad de que el indio se cultive y cristianice.

> Tenemos por experiencia —dice refiriéndose a los indios— que los oficios mecánicos son hábiles para aprenderlos y usarlos, según que los españoles los usan, como son oficios de geometría, que es edificar, pues los entienden y saben, y hacen como los españoles el oficio de albañilería, cantería y carpintería; también los oficios de sastres, zapateros, sederos, impresores, escribanos, lectores, contadores, músicos de

canto llano y de canto de órgano, tañer flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, órganos; saber gramática, lógica, retórica, astrología, y teología; todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello, y lo aprenden, lo saben y lo enseñan, y no hay arte alguna,que no tengan habilidad para prenderla y usarla [I:241; *cfr.* también I:14].

Sahagún se pondrá a enseñar letras y gramática, a introducir a sus hermanos indios en las bellezas de los clásicos, ante la burla y pasmo de sus compatriotas.

Los españoles y los otros religiosos que supieron esto reíanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, y a hablar latín, entenderlo y escribirlo, y aun hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia los españoles seglares y eclesiásticos, espantáronse mucho de cómo aquello se pudo hacer [II:251].

Fue tanta su fe en el hombre, que se propuso enseñar al indio teología y sagrada escritura, sin temor a que cayeran en la herejía. Ante el escándalo de eclesiásticos pacatos, defiende Sahagún la capacidad del indio para tomar sagrados hábitos. Ejemplo claro que aduce, el colegio de Santiago Tlaltelolco, que

ha ya más de cuarenta años que este Colegio persevera, y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios, ni contra la Iglesia, ni contra el rey, ni contra su república; mas antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa fe católica, porque si sermones, postillas y doctrinas se han hecho de la lengua indiana que puedan parecer, y sean limpios de toda herejía, son los que con ellos se han compuesto; y ellos por ser peritos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos, y las de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o escribimos en las doctrinas, ellos nos las enmiendan y cualquier cosa que

se ha de vertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, ni escribir congruamente en la lengua latina, en romance, ni en su lengua [II:253].

Vislumbra Sahagún para el indio seguro camino: la asimilación. Quizá sea ésta la única solución coherente a la problemática que América planteara a Sahagún; tal vez sea la única consecuencia natural y lógica de su personal punto de vista. El indio, destruido en su mundo propio, acorralado por un saber extraño, verá dibujarse por fin una postrer vía abierta: su asimilación. Y, como en la palabra evangélica, el indio se perderá a sí mismo con tal de alcanzar su único posible camino de salvación.

3. Lo indígena como elemento trágico

Nuestra interpretación de la obra de Sahagún nos condujo a un aparente callejón sin salida. El mundo indígena se presentaba al franciscano escindido en dos siluetas que difícilmente podían embonar. El perfil natural nos revela un pueblo elevado y sutil, lleno de hermosos conceptos y de recta vida; el sobrenatural, en cambio, nos lo presenta como demoníaco y nefando. Apenas si en las motivaciones prácticas que descubrimos en la obra de Sahagún, pudimos sospechar la posibilidad de un acoplamiento entre ambas imágenes. Pero la visión teórica sigue escindida y contradictoria. Y puesto que el mismo Sahagún no resuelve expresamente el conflicto, habremos de preguntarnos nosotros cuál es la mentalidad peculiar responsable de esa perspectiva. No pretendemos con ello hacer a Sahagún más coherente de lo que fue, ni prestarle un ordenado sistema que mal se avendría sin duda con el desarrollo vivido de su propia interpretación histórica. Como en la introducción explicamos, trataremos tan sólo de hacernos presente el tipo peculiar de conciencia histórica que hizo posible la simultánea aparición de perspectivas aparentemente contradictorias. Buscaremos los fundamentos de la historiografía sahaguniana, inexpresos en él, inconscientes quizá, pero exigidos para poder dar razón de ella. Y con ello quizá mostremos también, en gran parte, el tipo de conciencia que preside los otros escritos indigenistas de su época.

Tanto para Cortés como para Sahagún, es América fuente de secretos, de verdades ocultas prestas a revelarse. Ambos interrogan, perplejos, a la naturaleza y al indio para obtener respuesta. Esperan que el indio les señale su propio enigma. Sahagún transcribe fielmente sus largos discursos y sentencias con el espíritu propio y según las indicaciones que el indio le dicta. Él se conduce como simple relator; su actitud ante el azteca es de expectativa, de reconocimiento anticipado. Se dirige, pues, al pueblo aborigen como a una totalidad individual con sentido propio. Quiere que le revele *su* mundo, según las significaciones que él mismo le presta. Se ve entonces al indio sumergido en su mundo propio y, en él, sus actos no tienen otra intención que la que el mismo indio les otorga. Es la visión que corresponde en Sahagún a lo que llamamos "Perfil natural de América", y en Cortés, a la "Valoración del humanista".

En esta primera actitud comprensiva y perpleja, trátase de captar al pueblo indio como una unidad totalizadora y plena de sí, con sentido interior propio. Sus actos se comprenden según la intención que él quiere darles. Se deja que él mismo nos indique el sentido que para sí tiene su mundo; se le escucha en su lenguaje antes de juzgarlo desde fuera. Ante Sahagún el pueblo estudiado trata de reflejar fielmente la imagen que presenta ante sí mismo. Es, pues, el "pueblo-ante-sí" el que aparece en esta primera visión sahaguniana. Y como tal, se le considera como una individualidad, es decir, como una realidad radicalmente distinta de otra cualquiera, con sentido interno propio y que no puede medirse desde otros pueblos, sino sólo desde sí mismo.

Por eso aparece justo e inocente. Sus intenciones, aun en el dominio de la religión, eran casi siempre puras, su voluntad moral recta, la significación de las palabras que dirigían a la divinidad era elevada, el propósito que presidía sus actos de culto bien intencionado. Al transcribir el mundo indígena con su intención propia, Sahagún sólo puede tener elogios en los labios: está ante un pueblo de

elevados propósitos; porque está ante un pueblo considerado en tanto individualidad. La culpa sólo surgirá cuando lo enfrente a una realidad supraindividual.

Porque Sahagún ve también con evidencia cómo, de hecho, ese mismo pueblo se encuentra *ya* sumergido en una realidad más amplia que lo envuelve. De ella no puede escapar, en ella ha nacido y en ella vive; lo rodea por todos lados como un inmenso mar: es la historia universal, que engloba al pueblo indio y que se desarrolla —según cree Sahagún— siguiendo una línea teleológica sobrenatural. El indio vivía dentro de ella ignorándola. Sólo en la conquista se le revela; con ella el indio se da cuenta, de pronto, de la historia universal que transcurría en él mismo sin que lo supiera. Pero esa historia está orientada en su curso por la providencia El pueblo azteca estaba ante la presciencia divina sin saberlo y jugaba en sus manos un papel, junto a los demás pueblos. El "pueblo-ante-sí" era también, sin saberlo, "pueblo-ante-la-historia".

Cuando conoce por fin la realidad histórica que lo trasciende, siente el indio que repentinamente el sentido de su propio mundo cambia. Ante la providencia todo se integra según el eje valorativo pecado-gracia (*supra*, p. 49 y ss.). Todo cobra entonces nueva faz, su mundo se reorganiza según un eje distinto, que él desconocía y que no depende de él. Ante esa valoración nueva el indio está inerme, sin defensa, porque no es él quien la realiza. Su mundo adquiere significación distinta a la que él le había prestado porque ahora son otros propósitos e intenciones los que lo vertebran. Se le revela que toda su vida y cultura iban en contra de la dirección que proseguía la historia universal. Ésta, regida por el designio divino, choca irremisiblemente con el camino que andaba a solas el indio. Sus propósitos son distintos e incompatibles. El azteca va hacia un mundo natural, la historia hacia un reino de la gracia; el azteca acepta sólo una misión: ensalzar a Huitzilopochtli, el demonio rojo; la historia sigue otro destino: glorificar al Dios Uno. El sentido del mundo

pagano y bárbaro del indio se quiebra al topar con el sentido cristiano y civilizado de la historia universal. Ante ésta, resulta irremisiblemente culpable. Lo que era recto e inocente si se consideraba en su mundo aislado, resulta culpable y pecaminoso al ingresar en el seno de la historia. De ahí el segundo perfil con que se revela tanto a Cortés como a Sahagún (*supra:* "Valoración del caballero medieval" y "Perfil sobrenatural de América").

¿Cuál es el carácter de esa culpabilidad de América? No es evidentemente interior, ni aparece en un plano de estricta individualidad. Si consideramos al pueblo indio como una individualidad aislada, no la descubrimos. Pero lo importante es que tampoco resulta una especie de membrete que le cuelguen desde fuera y que en nada afecte su ser. No es una designación arbitraria, totalmente ajena a él, que se le adjudicara gratuitamente y que pudiera rechazar en cualquier momento.

Hemos visto (*supra,* p. 45 y ss.) que —según Sahagún— América entra en la historia universal al ser revelada por la providencia. Su ingreso se realiza según una dimensión sobrenatural. El rostro "sobrenatural" de América es, pues, aquél con el que entra en la historia y destino universales. Y éste es un rostro pecaminoso y demoniaco. No es una máscara que se añadiera a su verdadera carne; es la faz que adquiere el mismo pueblo al ingresar en la realidad histórica que dirige la providencia. De hecho camina la humanidad en dirección bien distinta de la que seguía el indio, son otros los valores que presiden su curso, bien diversos de los suyos, primitivos y sangrientos. Por su mera aparición en la historia, niega el indio ese curso, aunque hacerlo no estuviera en sus propósitos; y su negación efectiva queda indisolublemente impresa en su rostro. El ser del indio adquiere una dimensión maligna que efectivamente le corresponde, pues que va en contra de la dirección de la humanidad regida por Dios mismo. Ésa es la dimensión de su ser que resalta a los ojos del hombre que la descubre y, a la vez, de la misma providencia que utiliza al descubridor.

De ahí la idea común a Cortés y a Sahagún de que América nace en cierta forma al ser revelada (*supra*, pp. 25 y 51). Porque al ingresar en la historia universal se manifiesta un ser que estaba en ella en estado latente y que esperaba la mirada de la humanidad para hacerse manifiesto. Esta manifestación presenta dos aspectos: es, ante todo, una revelación en lo natural: Hernán Cortés manifiesta el ser de América como ser ante la historia, como ser frente a la humanidad. Pero es, incluso, revelación en lo sobrenatural: Dios mismo manifiesta el ser de América como ser ante la providencia, como ser en inmediata relación (ya sea positiva o negativa) con la gracia. Y ambos son sólo aspectos de una misma y única manifestación fundamental: pues la historia de la humanidad está regida por la providencia y Dios toma por su instrumento a Cortés (*supra*, p. 51). El conquistador, en el mismo acto, manifiesta el ser americano en su doble aspecto. Pero en sentido estricto es la misma providencia quien revela el ser indígena como culpable; ella lo manifiesta como ajeno a su gracia y como contrario a los designios con que dirige la historia. Sólo a su luz puede manifestarse su dimensión pecaminosa: ella es la "luz revelante" del ser americano. Pero el conquistador, y más tarde el misionero, son los encargados de portar esa luz y de dirigirla sobre el pueblo indio. No emana de ellos; pero sin ellos no ejercería su función manifestadora. Europa es el instrumento providencial, es la "instancia revelante" encargada de aplicar el "criterio" divino que juzga a América y de llevar a cabo la obra iluminadora de la providencia.[1]

[1] Europa declara culpable al indio basándose en la legislación dada por la providencia y expresada en la Escritura. Europa es sólo la "instancia" encargada de interpretar y aplicar el criterio divino. El "criterio revelante" es siempre uno, pero las "instancias" podrán ser varias. América podrá apelar a otra instancia de juicio contra el europeo, pero sólo en tanto que Europa no fuera recto intérprete de la providencia. Pero en ninguna forma podrá apelar contra el Legislador mismo. Por eso el ser-ante-la-historia de América sólo es inapelable y auténtico en tanto que lo manifiesta el "criterio revelante". La "instancia", en cambio, está sujeta a error; puede equivocarse si no se dirige por aquel "criterio" y manifestar un ser ficticio e imaginario que no corresponda de hecho al

A través de la "instancia" europea, la humanidad entera, la providencia misma, juzgan al ser americano. Son indirectamente los juicios europeos los que revelan América. La providencia los utiliza cual instrumento mediador para patentizarla. Pende así América, en su ser mismo, de Europa; no porque ésta la cree, sino porque la hace pasar de la sombra a la luz. Desde ahora se sentirá el Nuevo Mundo dependiente, sostenido en su realidad misma por Europa, deudor a ella de su propio ser.

En suma: presenta América dos superficies en su mismo ser. Una, que llamaremos "interna", escapa como tal a la iluminación de la historia universal y adquiere sentido por sus propias significaciones. Otra, que rebasa la individualidad para trascenderla hacia una realidad más amplia que la engloba, la designaremos cara "externa" de su ser, y surge en ella al ser manifestada desde fuera, al ingresar en lo comunitario. La primera es la que corresponde al "pueblo-ante-sí", la segunda al "pueblo-ante-la-historia". Aquélla se ordena según las significaciones propias; ésta según las que la providencia —a través de la instancia europea— le otorga. Por eso en la primera dimensión de su ser el indio aparece inocente, en la segunda culpable y demoníaco. Y ambas cualidades le pertenecen en propio, pues ambas constituyen parte integrante de su ser.

Creemos que sólo sobre estos supuestos puede entenderse la afirmación de Sahagún de que el indio idólatra es culpable por "ceguera" (*supra*, p. 44). Pues la divina providencia que imprime su marca a la historia, graba también sus signos en la naturaleza misma. Quien supiera leer en ésta, podría sospechar sus designios. Y los indios no supieron descifrar su sentido verdadero. Por eso, por no saber aclarar el mensaje cifrado de la naturaleza, se encontraron al cabo en contradicción con el curso que seguía la historia. Si chocan ahora con él no es por un simple azar contingente. La providencia les había habla-

ser-ante-la-historia del pueblo juzgado; porque su poder revelante de ser no es propio, sino legado.

do en términos velados; si hubieran sabido escucharla, otro hubiera sido su destino. Pero fueron sordos y ciegos. Ciegos a la naturaleza, en la que hubieran podido leer el verdadero carácter de la superficie "externa" de su ser. Así se extendió su ceguera a su propia realidad: no eran capaces de distinguir la superficie de su ser, en que aparecían como demoníacos, y esto porque no sabían o no querían descifrar los mensajes que Dios les ponía por delante. Por su ceguera, fue menester que vinieran otros hombres y les revelaran lo que ellos no habían visto en sí mismos. Que el indio hubiera podido entrever su ser ante la historia a través de un camino indirecto: llegando por medio de la cifra de la naturaleza hasta la providencia a la cual señalaba, y viéndose reflejado así en la divina mirada. Al ver airado o adverso el ceño divino, hubiera captado en ese ceño la fealdad de su propio ser; en él se le hubiera manifestado su mancha, aunque ignorara aún el resto de la humanidad. Hubiera entonces visto su culpa, la habría expiado y, a la hora de su encuentro con Europa, su faz no habría sido nefanda, sino graciosa.

Pero quien es culpable por estar ciego no lo es según su interna intención. Vive en el pecado sin tener conocimiento de él. Que por la falta del primer hombre seguían los pueblos el pecado sin saberlo. Al conocer la Escritura, toma el indio conciencia del pecado que en él moraba. Así, cuando el español juzga al indígena según la ley revelada, no introduce en él un pecado, sólo lo muestra. No crea ni inventa el ser demoníaco de América, sólo lo coloca ante la luz que lo manifiesta. El ser caído, ciego y corrupto del indio reluce entonces a sus propios ojos. Caen las escamas de sus pupilas y recobra la vista sólo para padecer el espectáculo de su propia culpa. Si el pecado del gentil era ciego, no pertenecía a la esfera de la conciencia reflexiva, ni se originaba en una intención aviesa. Radicaba, empero, en una dimensión real, aunque oculta, de su ser. Al igual que el rey Edipo, el indio pecaba sin saberlo.[2]

[2] "No hago el bien que quiero; antes bien, hago el mal que no quiero. Mas si hago lo que no quiero, ya no lo ejecuto yo, sino el pecado que habita en mí",

Su culpabilidad no es, pues, individual, sino "suprain-dividual", en el sentido de que sólo aparece cuando considero al pueblo en tanto individuo, sumergido en una realidad que lo trasciende. No se refiere al fuero interno ni a la intención del acto. Y, por lo tanto, no pertenece a la esfera de la ética; pues que ésta sólo ve lo íntimo y sólo se interesa por la buena intención. Es una culpabilidad "supraética" que habrá de introducirnos en otra esfera más alta: la esfera de lo religioso y de lo trágico. El pueblo indio supo de la serenidad y la inocencia, mientras se creía

dice San Pablo (Rom., VII:19-20). Tal es la condición del hombre desprovisto de la gracia. Sólo ésta podrá hacer que haga el bien que quiero, librándome de "este cuerpo de muerte" (Rom., VII:25) corrompido por el pecado. Así, no bastaba al indio su buena voluntad para realizar el bien que buscaba; precisaba además de la ley que le señalara su ser caído y de la gracia que lo redimiera; sólo entonces resultaría eficaz su buena voluntad.

En otro pasaje de la Escritura aparece una imagen sugerente. El justo lleva escrito *en la frente* el nombre de Dios, el réprobo el de la Bestia. Dios ve su ser "externo" justo o condenado; pero el hombre no puede verse su propia frente. Para conocer la marca que lleva escrita en ella precisará de un intermediario que se lo revele: la palabra del profeta (aquí "instancia revelante") *(cfr. Apoc.* VII:3; XIV:1; XX:4, etcétera).

En San Agustín vemos claramente descrito el pecado por "ceguera". "Pues [el pecado] estaba muerto, es decir, oculto, cuando los hombres nacidos mortales vivían sin el mandato de la ley, siguiendo la concupiscencia de la carne sin tener ningún conocimiento de ello porque no habían recibido ninguna prohibición" *(sine ulla cognitione quia sine ulla prohibitione) (De diversis quaest, ad Simplicianum;* I:1, 4). El pagano pecaba, por tanto, sin saberlo. No se trata de una falta por intención aviesa, sino del llamado pecado de "debilidad" o de "ignorancia". En otro pasaje es el Santo de Hipona aún más claro. "No sólo llamamos pecado —dice— al pecado propiamente dicho que se comete con voluntad libre y con conocimiento, sino también a aquello que necesariamente se haya de seguir de él como castigo del mismo" *(non solu peccatum illud dicimus quod proppie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est) (De Libero Arbitrio,* III:19, 54). Es decir, que no sólo la falta que procede de mala intención (única de que trata la ética) es pecado, sino también todo lo que de una falta de ese tipo proceda. Tal es nuestro caso. La malicia del indio tuvo quizá un inicio intencionado (además del pecado original), el desvío del signo que Dios le ponía en la naturaleza. Pero a partir de ese inicio sigue pecando y siendo culpable por "debilidad" e "ignorancia", herencias del primer pecado. A ese tipo de culpa se refiere el pecado por "ceguera". Aunque Sahagún, cuando condena la idolatría a nombre de la escritura, pasa a veces, sin notarlo, de un tipo de malicia por simple "ceguera" a otro que se antoja "vidente". Pero algunas expresiones aisladas no deben inducirnos a error; el texto entero, tomado en unidad, exige para dar razón de él la culpabilidad por simple "ceguera".

aislado en sí mismo, mientras veía cómo el mundo entero se organizaba en su torno y se conformaba al sentido que él quería darle. Pero un día llegó en que se vio envuelto por un impulso extraño, cuya dirección y sentido ya no dependían de él mismo. Y ante esa fuerza irresistible que lo invadía y lo arrastraba sintióse condenado, tarado sin remedio. La visión de Sahagún corresponde a la captación de ese momento decisivo. Ve al indio desde su interior y lo sabe inocente; desde su realidad supraindividual y lo conoce culpable. La tragedia comienza cuando nos damos cuenta de que ambos puntos de vista corresponden al mismo pueblo; que éste no puede constituirse por uno solo de ellos. Existe ante sí, pero también existe ante la historia, y no puede hacer abstracción de ninguna de las dos dimensiones de su ser. Debe reconocerse en la pureza de su intención; pues sería indignidad renunciar a ella. Pero también debe asumir el papel que de hecho —háyalo querido o no— está representando en la comunidad que lo trasciende y ante los ojos mismos de Dios. Debe hacerse responsable de la totalidad de su ser.

Salida fácil sería el rehusar todo derecho a la humanidad para juzgarlo, encerrarse en sí mismo y declarar su propio juicio única instancia válida. Pero sería la solución del avestruz. Es quizá la salida de la ética, pero no de la tragedia o de la religión. Pues la ética ve su recta intención y lo absuelve; pero la tragedia y la religión ven además lo supraindividual y lo condenan. Edipo fue justo según la intención, pues que ignoraba su pecado al cometerlo, y la ética lo hubiera perdonado. Pero desde el momento en que conoce la naturaleza nefanda de su acto tiene que hacerse responsable de él. Y el héroe no esconde su mancha, la asume y la expía por propia mano; aunque la ética se quede sin comprender nada de su acto. Quizá la voluntad de Saulo era buena camino de Damasco, pues no conocía al Cristo que perseguía ni creía en su divinidad;[3]

[3] San Pablo se juzga a sí mismo inocente según la intención. Él seguía la ley y por ella se medía; era "según la ley, fariseo, y por el celo de ella perseguidor

pero al ser mirado por la providencia, revélase su crimen, y la sumisión es su respuesta. Aquí, una vez más, hubiera guardado silencio la ética; pues ella ha hecho del fuero interno su refugio. Pero la religión y la tragedia saben que dentro de mí mismo no puedo esconderme, como no podía Caín ocultarse al ojo que lo acosaba; que somos también responsables de nuestra situación y destino en la historia, del papel que nos toca representar en la farsa, del rostro con que nos han maquillado, de la figura que —conscientemente o no— tornamos hacia Aquel que repartiera los papeles.[4]

Sahagún supone, a la base de su concepción indigenista, una conciencia de ese tipo. Salva el honor del indígena en su estado natural. Al transcribir sus preciosos discursos y sus sabias sentencias morales, el "pueblo-ante-sí" queda a salvo en la rectitud de sus propósitos. Pero a la vez, vese condenado por la historia y señalado por la providencia como demoniaco.

El conflicto aparece bien claro en la interpretación que da nuestro franciscano del dios Tezcatlipoca como Satanás. Por la comprensión capta el historiador al indígena interiorizándose en él. Parte de las experiencias, actividades y sentimientos del aborigen, aceptando la intención y significado que éste les presta. Así el objeto intencional de su creencia adquiere la figura —aproximada al me-

de la Iglesia; según la justicia de la ley irreprensible" *(Fil.* III:5 y 6). Al perseguir a Cristo no era impulsado por voluntad contraria a la ley, sino por el encendido afán de cumplirla; ante la ética resultaría, pues, plenamente inocente.

[4] Una expresión clara de la exigencia religiosa de asumir el ser culpable "externo" la muestra —entre otros ejemplos— el pecado de "escándalo". El que da ocasión a escándalo puede hacerlo en contra de su intención. Porque el escándalo no puede medirse por el fuero interno, sino que pertenece a la relación del individuo con lo supraindividual comunitario. Reside en la máscara con que cada quien se presenta ante los demás. Y "¡ay del mundo por razón de los escándalos! Porque si bien es forzoso que haya escándalos, sin embargo, ¡ay de aquel que causa el escándalo!" *(Mat.* XVIII:7).

El escándalo enfrenta al individuo con la comunidad. De ahí que en su origen se encuentre el "desafío". Por éste, aproxímase considerablemente a la *hybris,* centro de la culpabilidad trágica. El héroe trágico, en su desafío, es motivo de escándalo para los dioses.

nos— con que se aparecía a la mirada del indio. En nuestro caso, Sahagún acepta revestir al supremo dios azteca con los atributos que el pueblo le aplicara. Al transcribir con gran simpatía y explícita aprobación las oraciones en que el indio llamaba a su numen "creador", "misericordioso" y "único" (*supra*, p. 67 y ss.), no podrá menos de aparecérsele su figura como una imagen imperfecta y desleída de la verdadera divinidad. Pero también ve Sahagún otra faceta tan real como la primera: el pueblo en tanto individuo está inmerso en lo supraindividual. Y en él ya no importan las significaciones propias de los actos religiosos del indígena; sólo importan los hechos. En la mente indígena aparecen Huitzilopochtli y Tezcatlipoca como divinos; pero ¿lo eran *de hecho*? La ley dictada por el verdadero Dios, en que se manifiesta la luz divina, nos dice, por el contrario, que eran demonios. Lo santo según la intención se convierte en nefando. Ya no se reviste ahora a Tezcatlipoca con las galas que el indio le otorga, sino con los trazos que la Escritura revela en su faz. Así se dobla en dos el mismo objeto: establécese una distinción inconsciente entre el objeto intencional de la creencia religiosa del indio como tal objeto intencional y ese mismo objeto como realidad exterior ante los ojos de la divinidad. Y lo cierto es que ambas dimensiones del objeto son reales: Tezcatlipoca resulta a la vez numen y demonio. Lo cual no debiera ya asombrarnos. Pues así como el ser del indio se nos aparecía constituido por dos facetas distintas, así también sucederá con todo su mundo. Todos los objetos de éste revelarán, por el mismo hecho, una doble superficie en su ser: en la "interior" serán tal como el indio mismo los constituye, en la "exterior" tal y como la providencia, a través de su "instancia" europea, los manifiesta.

¿Cómo explicará Sahagún esta doble imagen? Declarando las dos reales; pero la una tendrá sólo la realidad de la apariencia, la otra la de la verdad. Tezcatlipoca podrá mostrarse al indígena con elevados y hermosos atributos, pero éstos tendrán sólo el valor de una quimera,

más aún, de un engaño; su ser verdadero, oculto tras el velo, es demoníaco. Su dios es Lucifer enmascarado. El indio ve sólo la máscara que se vuelve hacia él, pero no percibe lo que oculta por su cara externa: el rostro diabólico. De allí que el indio sea fundamentalmente la víctima de un terrible engaño. Satanás ocultará su figura y los hombres lo adorarán a través de la careta que cubre su hipócrita faz. Que el indio era ciego para su propio mundo; pues vivía en un universo enmascarado, rodeado de seres disfrazados, a merced de entidades hostiles que por todas partes lo acechaban en silencio.

Y así podrá nuestro misionero reconocer la belleza y elevación de las preces del indio, sin dejar, por ello, de pensar en su radical engaño. Con su actitud, deja a salvo la intención del indio y el valor de su mundo propio y, a la vez, condena su ser demoníaco.

Ahora podemos, por fin, preguntarnos: "¿Cuál será la solución a esta ambigua situación del indio?" Sólo cabrá volver a armonizar los elementos de su ser escindido. Y una sola vía hay para lograrlo: borrar su culpa. Será la suya una expiación trágica y religiosa; no ética, puesto que éticamente no es culpable. Y la tragedia sólo conoce una vía expiatoria: la destrucción. Edipo sólo puede lavar su estigma destruyéndose a sí mismo; porque no conoce aún al hombre nuevo ni la capacidad de renacimiento. De ahí que deba el indio destruir todo lo que en él haya que recuerde su falta, todo lo que se refiera a su religión (*supra*, p. 84 y ss.); deberá purificarse en el aniquilamiento; sus dioses y sus ritos sucumbirán para que pueda borrar su crimen. Hasta aquí la solución trágica.

Pero si bien Edipo no conoce al hombre nuevo, Pablo sí lo conoce. Sobre la tragedia, marca la religión otro paso. Porque el pagano ignora el agua de la nueva vida y nada sabe del renacimiento. A la destrucción purificadora deberá seguir la reconciliación salvadora. De las cenizas del hombre viejo habrá de nacer el nuevo. Su nacimiento es la conversión. Por ella quedará el indio reconciliado

amorosamente con la providencia y, por ende, con la historia universal. Por eso quiere Sahagún que a la destrucción suceda la *asimilación* (*supra*, p. 94), transformación salvadora por la que habrá de entrar el indígena, limpio ya de culpa, en el curso universal de la historia.

Pues al pueblo que chocara con el curso de la historia sólo queda una alternativa para lograr el perdón: o el aniquilamiento total y, por tanto, la desaparición definitiva, o la destrucción sólo en tanto *tal* pueblo culpable, para renacer después en un pueblo nuevo. La conversión marca su resurrección, pero marca también la negación del pueblo culpable. Así niega el indio a su propia nación azteca, para renacer en otro pueblo ya reconciliado: la Nueva España. Destrucción y renacimiento marcan los momentos de la expiación del indio. Y es precisamente en ese movimiento purificador donde se crea la nación nueva. Surge así el pueblo mexicano de la trágica renuncia del indio. Negándose a sí mismo para expiar su falta, hace surgir el indígena al nuevo pueblo en cuyo seno renacerá él mismo ya purificado. De la destrucción y el dolor nace América. Y su nacimiento será por igual deudor del español y del indígena; pues si el europeo revela su ser, el indio, al morir, le otorga vida.

Tal es el primer momento en la conciencia indigenista. Cáptase en él el supremo instante en que la providencia hace entrar al indio en el curso de sus universales designios. Ella lo manifiesta en su ser latente y "externo", pero, a la vez, sigue viendo la íntima dimensión de su ser. Sostiénese así el indígena, en este primer momento, en el seno de la dualidad trágica. La historia de esa época reflejará la inquietante conciencia de quien se enfrenta a un mundo de doble fondo. De ahí la aparente incoherencia en todos los juicios teóricos y actitudes prácticas de quienes vivieron en ella. El amor y la protección hacia el indio sucédense al desprecio y la condenación, el respeto a su libertad trastruécase en la peor esclavitud; la utopía más generosa vacila en los más hirientes denues-

tos. Y es que no acierta el hombre, perplejo, a captar en un nítido perfil el ser indígena. Su imagen se desdibuja, su ser es oscilante y borroso; late el misterio detrás de sus pupilas y en cada recodo de su mundo aparece, oculto, el enigmático signo de su rostro a doble faz.

Segundo momento

Lo indígena manifestado por la razón universal

4. Francisco Javier Clavijero

Rebelión contra Europa-arquetipo

Dos siglos hace que América fue juzgada y condenada en el tribunal de la historia por boca de Sahagún; dos siglos en que, cumpliendo el fallo de la letra sagrada, las civilizaciones satánicas fueron borradas del haz de la tierra. Condenada en sentencia inapelable pues que universal, América sufre en silencio su larga pena. Tristes siglos de servidumbre, ¿habrán bastado para expiar su terrible pecado? ¿O habrá sido vano el amargo vivir en cadenas? ¿Estará ya purificada América de su mancha?

El europeo tiene por fin una pauta infalible y universal para valorarlo todo, válida no tan sólo en el terreno sobrenatural —como lo era la revelación— sino en todos terrenos y rumbos: la razón. Y por su yugo deberá pasar de nuevo América. El juicio que sobre ella recaiga no concernirá exclusivamente a lo sobrenatural, como antaño; ahora verá toda su naturaleza puesta en juego, desde sus hombres hasta sus montañas y sus valles. Ésta es la segunda gran prueba que el Antiguo Mundo somete al Nuevo, a nombre de la razón. En ella muchos europeos se erigen en jueces y, según las nuevas luces, condenan a todo un continente. Dos siglos después de que América se convirtiera a Europa, sigue siendo aquélla para muchos una tierra maldita.

Pero en el seno del tribunal surge un indignado defensor de América. No pertenece a la raza abominable, es un hombre que desciende de Occidente, un criollo. Él pertenece también a este siglo iluminado; será a nombre de su siglo, a la luz de sus principios mismos, como defenderá al acusado. No necesitará redactar nuevos códigos, se basará en sus mismas leyes para refutar al adversario. Oigamos su propia confesión:

> Si para escribir esta disertación fuésemos movidos por alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar.[1]

Amor universal a la verdad y al género humano será su bandera, tal al menos reza su protesta. Pero su patria está al poniente del Atlántico y su honor se siente ultrajado. Aunque de sangre europea, su defensa se extenderá al indio y su civilización; que más parece valer aquí país que raza. Francisco Javier Clavijero, exiliado de su patria, hará que ésta salga triunfante de su segunda prueba.

El caso es más difícil de lo que a simple vista parece. Los occidentales han llegado a crear toda una imaginaria red de ideas sobre el nuevo continente que han formado una casi apocalíptica imagen de América.

> Cualquiera que lea —nos dice Clavijero— la horrible descripción que hacen algunos europeos de la América, u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, de su clima, de sus plantas, de sus animales, y de sus habitantes, inmediatamente se persuadirá que el furor y la rabia han armado sus plumas y sus lenguas o que el Nuevo Mundo

[1] *Historia Antigua de México*, 1945, t. IV:220. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número del tomo, en romanos, al de la página, en arábigos.

> verdaderamente es una tierra maldita y destinada por el cielo para ser el suplicio de malhechores (IV:89).

Pero nuestro jesuita se encargará de deshacer errores. Tal es el objeto de sus *Disertaciones* y, en gran parte también, de toda su *Historia*. Las primeras son necesarias para "disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido por la gran turba de autores modernos que sin tener suficiente conocimiento, se han puesto a escribir sobre la tierra, los animales y los hombres de América" (IV:9). De entre todas las obras denigradoras de la tierra americana, escogerá principalmente una de ellas, que es como el símbolo y resumen de todas las demás: las *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* de Corneille de Paw. "He escogido esta obra del señor De Paw, porque en ella, como en una sentina o albañal, se han recogido todas las inmundicias, esto es, los errores, de todos los demás" (IV:13). Pero también tendrá que vérselas con otros autores. "Pero aunque la obra del señor De Paw sea el principal blanco a que se dirigen mis tiros, también tendré que hacer con algunos autores, y entre éstos con el señor De Buffon" (IV:12).

Aquellos autores son responsables de las peores calumnias sobre América. Nada escapó a su maledicencia. La tierra americana resultó estéril, el clima malsano, pernicioso el aire, degenerada la naturaleza toda. Animales y hombres, decían, se embrutecían y deformaban en América. Todo fruto o planta degeneraba en aquella tierra sombría, mientras los hombres apenas se diferenciaban de las bestias. Llenos de vicios y defectos físicos, apenas si lograron crear una vida en común mezquina y rala, propia de sus naturalezas salvajes. "Estos y otros semejantes despropósitos de algunos autores —replica Clavijero— son efecto de un ciego y excesivo patriotismo, el cual les ha hecho concebir ciertas imaginarias preeminencias de su propio país sobre todos los otros del mundo" (IV:92). Pero no siempre la causa es cicatero patriotismo; otras veces se alimenta la calumnia en ignorancia y mala fe. Tal el caso

de Paw, que "desde su despacho en Berlín" sin ningún conocimiento de América, dicta sus sentencias (*cfr.* IV:93 y 228). Aun es éste el caso de Buffon que, con toda su gran ciencia e ingenio, habla de la fauna mexicana sin conocerla, ante el fingido azoro de nuestro criollo que se extraña "se muestre [Buffon]... ignorante de los animales más comunes del reino de México" (IV:150). El nuevo continente, en una palabra, convirtióse en el cómodo cajón de la imaginación europea en el que pueden hacerse caber todas las patrañas; pues

> los viajeros, historiadores, naturalistas y filósofos europeos han hecho de la América un almacén de sus fábulas y de sus niñerías, y para hacer más amenas sus obras con la novedad maravillosa de sus supuestas observaciones, atribuyen a todos los americanos lo que se ha observado en algunos individuos o en ningunos (IV:232).

Que tal parece que muchos europeos se creerían dispensados de la obligación de veracidad con respecto a un objeto tan manejable por sus manos, como lo es el objeto americano. Y Clavijero se encargará de ir refutando una a una todas las patrañas.

Pero no se crea que se trata tan sólo de una infantil pelea en que sólo entrara en juego el amor propio; mucho más hay en disputa. Se trata en realidad de una contienda contra todo un punto de vista peculiar de muchos europeos, contra todo un sistema de ver el mundo y la historia. La razón universal, instrumento occidental de dominio, implica como tal instrumento la conversión de todo objeto a su imagen y semejanza. Sin ésta, toda sujeción de las cosas parece imposible. Rechazará, pues, lo que le sea irreductible, mientras transforma en racional todo lo que toca. Se convertirá así lo racional en el modelo de las cosas, en el primigenio ejemplar de todo lo existente. Y llegados a trances tales, ¿qué europeo resistirá la terrible tentación de identificar aquella razón universal con la suya propia y señera, con su pensar individual o regional, con tal de

convertir así la propia razón individual en modelo universal? Muchos caerán en la insidia y proclamarán ley y arquetipo su regional pensar. Del número de éstos será Paw, para quien la ciencia europea y sus tradicionales objetos adquieren rango arquetípico; para quien, aún más, la misma Europa, sede de la razón, deberá ser designada universal modelo.

Y aquí volvemos a encontrar a nuestro autor. El antiguo continente —nos dice— "debe ser, según la legislación de Paw, el modelo de todo el mundo" (IV:232). Todas las calumnias contra América se derivan —descubrirá Clavijero— de análogo punto de vista. Proclama Paw, resumiendo todos los errores de sus coterráneos, al mundo antiguo como idea arquetípica. Rechazará por tanto todo lo que no se apegue a su imagen; rechazará, ante todo, el continente nuevo y extraño que en todo le parece tan irregular y monstruoso, tan poco semejante a lo propio. Oigamos cómo se aplica este criterio aun a los más nimios detalles:

> Él [Paw] pretende hacernos creer irregularidad en la avestruz americana porque en lugar de tener dos solos dedos unidos por una membrana como la africana, tiene cuatro separados. Mas un americano podría decir que la avestruz africana es más bien irregular porque en lugar de tener cuatro dedos separados, tiene solamente dos, y éstos unidos por medio de una membrana. "No, replicaría todo colérico Paw, no es así; la irregularidad está ciertamente en vuestras avestruces, porque no se conforman con las del mundo antiguo, que son los ejemplares de la especie, ni con el retrato que de tales aves nos dejaron los más famosos naturalistas de la Europa" [IV:167].

Y este punto de vista que se aplica por lo pronto a un sufrido animalejo, se aplicará igualmente a todo el continente.

Es como combate contra este punto de vista, como adquieren relieve las *Disertaciones*. Ante la arrogancia europea, América, por primera vez, levanta su protesta.

> Nuestro mundo, responderá el americano, que vosotros llamáis nuevo porque ahora tres siglos no era conocido todavía de vosotros, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. Ni éstos tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales, ni nosotros tenemos la culpa de que las especies de los nuestros hayan sido ignoradas por vuestros naturalistas o confundidas por la escasez de sus luces. Y así, o son irregulares vuestras avestruces porque no se conforman con las nuestras, o al menos las nuestras no deben decirse irregulares porque no se conforman con las vuestras [IV:168].

Rebelión decidida contra una Europa-arquetipo; pretensión de una igualdad de derechos.

Toda la réplica de Clavijero se dirige, en su espíritu, contra tal punto de mira europeo. Irrespetuoso, volteará el nuevo mundo sobre el antiguo todos sus argumentos. "No podrá Paw afirmar en esta materia —protesta nuestro autor— ningún argumento contra la América, que no lo vuelvan eficazmente los americanos contra la Europa o contra la África" (IV:119). Este criterio, que es válido para el caso del clima, también lo será para todo sujeto en disputa. De igual a igual, enfréntase América al continente antiguo: autores europeos han forjado una monstruosa imagen de América "sin advertir que, si nosotros, siguiendo sus huellas, emprendiésemos hacer lo mismo con los diversos países de que se compone el antiguo continente (lo que no sería difícil), haríamos un retrato mucho más abominable que el suyo" (IV:106).

Clavijero emplea sistemáticamente el mismo tipo de argumentación: la refutación *ad hominem*. Revisemos a grandes pasos la controversia. Socorrida hipótesis contra América era suponerla recién surgida de una completa inundación que la cubriera. A esa catástrofe se debería la malignidad y esterilidad de clima y tierra. "La naturaleza no habría tenido tiempo —decían— para poner en ejecución sus designios ni para tomar toda su extensión" (IV:93). Pero nuestro criollo se encargará de desmenuzar una a una las pretendidas pruebas para restablecer la

buena opinión de su tierra. Destaca el argumento central: si América está cubierta de lagunas y pantanos, no menos lo está el viejo mundo. Y tan nuevo continente es éste como aquél, según palabras que recuerda del propio Buffon.

> ¿Por qué entonces —concluye preguntando— habiendo sido anegada la Europa como la América, y más aquélla, y por más largo tiempo (como evidentemente se deduce de las razones del señor de Buffon), el terreno de la Europa quedó fecundo y el de la América estéril, el cielo de la Europa es tan benigno y el de la América tan avaro; a la Europa se concedieron todos los bienes y a la América se mandaron todos los males? [IV:100].

Iguales argumentos se aducen contra Herrera, que trata de deducir malicia en el clima americano a causa de sus constelaciones (*cfr.* IV:90 y ss.), y en general contra todos los que pretenden concluir de la falsa premisa de la malignidad del clima americano, la más falsa aserción de su efecto degenerador sobre los seres que lo habitan (*cfr.* IV:106 y ss.).[2] No sólo resiste el clima de América su comparación con el europeo, sino que aparece como el más dulce y templado, reino de perpetua primavera, que Virgilio u Horacio habrían cantado (IV:123). Y ¿qué diremos de la tierra a la que conviene, según Acosta, el nombre de "paraíso"? (IV:125). Aquí la comparación no sólo revela lo infundado de las calumnias, sino que aun concede ventaja a América. Clavijero con cierta infantil ingenuidad celebra alborozado la victoria, repitiendo palabras de Acosta: "Finalmente, dice Acosta hablando de la América, en general, casi todo lo bueno que se produce en España lo hay allí en parte mejor y en parte no; trigo, cebada, ensaladas, hortalizas, legumbres, etc." Si él hubiera hablado solamente de la Nueva España —interrumpe el propio

[2] Notemos de pasada cómo se rechaza la idea de una posible influencia perniciosa del clima o de las constelaciones sobre la naturaleza animal y humana. Al contrario de Sahagún, Clavijero, ciudadano de las Luces, vese libre ya del criterio astrológico.

Clavijero— hubiera omitido el casi. "Hay allí también otra ventaja, dice Acosta, esto es que en América se dan mejor las cosas de Europa que en Europa las de América" (IV:131). Por fin, en minucioso y paciente análisis, pasa revista nuestro autor a las principales especies de la fauna mexicana y, comparándolas siempre con las del mundo antiguo, rechaza su pretendida inferioridad *(cfr.* IV:143). Hasta que, concluyendo, podríamos decir que

> a cualquier americano de un mediano ingenio y de alguna erudición que quisiese corresponder en la misma moneda a estos escritores... le sería fácil componer una obra con este título: *Investigaciones filosóficas sobre los habitantes del antiguo continente.* Él, siguiendo el mismo método de Paw, recogería lo que encontrara escrito de países estériles del mundo antiguo, de montañas inaccesibles, de llanuras pantanosas... etc. Cuando llegase el artículo de los vicios, ¡qué inmensa copia de materiales no tendría para su obra!, ¡qué ejemplares de vileza, de perfidia, de crueldad, de superstición y de disolución!, ¡qué excesos en toda suerte de vicios! La sola historia de los romanos, la más célebre nación del mundo antiguo, le proporcionaría una increíble cantidad de las más horrendas maldades. Reconocería pues que semejantes defectos y vicios no eran comunes ni a todos los países ni a todos los otros habitantes del mismo continente; pero no importa, pues él debía escribir sobre el mismo modelo de Paw y servirse de la misma lógica. Esta obra sería sin duda mucho más apreciable y más digna de crédito que no la de Paw, porque cuando este filósofo no nos cita contra la América y los americanos sino a los autores europeos, aquel escritor americano, por el contrario, no se valdría para su curiosa obra sino de los autores nativos del mismo continente, contra el que escribiría [IV:273].

En plena rebeldía, América se enfrenta a su juez y le aplica sus propias leyes. Utilizando el mismo código que pretende condenarlo, el reo se vuelve acusador, patentizando en su acto su inocencia. ¡Cuánto ha cambiado su actitud! Despreciaba antaño lo propio, para esperar preocupado todo lo que del viejo mundo viniera *(cfr.* II:346).

Ahora en cambio, la seguridad parece remplazar a la inferioridad y el americano —al menos en boca de nuestro autor— ríese despreciativamente ante "los infundios de allende el océano" (*cfr.* IV:224).

Adivínase punto de vista contrario del que representa un Paw. Encarna éste la posición de aquellos europeos que universalizan lo autóctono, midiéndolo todo según un rasero común (*cfr.* I:180). Clavijero, en cambio, nada quiere saber de artificiosas universalizaciones; ni Europa podrá ser criterio absoluto para juzgar a América, ni América para juzgar a Europa. "Pues así como no es argumento de la esterilidad de la Europa que en ella no prendan las plantas propias de la América, así tampoco es argumento de la esterilidad de algunos países de la América que en ellos no prendan algunas plantas de la Europa; porque *non omnis fert omnia tellus*" (IV:132). Ningún continente puede alzarse en norma general. Cada uno tendrá ciertas características y peculiaridades propias. Deberemos acercarnos a ellas, conscientes del relativismo de los juicios al país sobre el cual se pronuncian.

Este cierto relativismo no parece ligado primariamente a la diversidad de civilizaciones o culturas, sino a la pura diversidad geográfica. Lo que es válido en la naturaleza de un continente podrá no serlo en la de otro y viceversa.[3] Pero el tipo de mentalidad que juzga las relaciones entre los continentes geográficos será el mismo que juzgará las civilizaciones humanas. Su punto de vista nos dará la clave de toda su visión histórica.

La historia mexica, ejemplo clásico

Abrimos el libro de Clavijero y, desde sus primeras páginas, nos encontramos con una historia en la que toda

[3] Por eso el criollo, de raza europea, toma cuerpo con América y no con Europa. La diversidad continental parece más fundamental que la de sangre, y Clavijero se siente quizá más cercano al indio coterráneo que al antepasado español.

dimensión sobrenatural parece haberse desvanecido. Sí, su historia será "natural". Verá nacer y crecer las civilizaciones en su ritmo vital, sobre el rico fondo de su ambiente propio y natural, surgiendo espontáneamente de los anhelos y sufrimientos humanos. Será la suya historia del hombre de carne y hueso, historia de seres humanos en toda su complejidad y riqueza. Y en el relato, entre el crecer anónimo de los pueblos, se destacarán las personas, rebosantes de humanidad, henchidas de individual sentido.

¿Qué mayor humanismo que el de Xólotl, el rey prudente y virtuoso que ni en el lecho de muerte abandona su preocupación por sus filiales vasallos? ¿O el de Tezozómoc, tirano calculador y ambicioso, ávido de poder y venganza? ¿Qué figura más pletórica de realidad y vida que la del joven Netzahualcóyotl, aquel peregrino alocado y tenaz que, obsesionado por recuperar su reino e impulsado por su ardor juvenil, es protagonista de las más temerarias aventuras? ¿Y qué diremos del héroe trágico de nuestra historia, el infortunado y fiero Chimalpopoca? Mil personajes sufren y luchan, creando ellos mismos su propia historia. Que lo que más parece importar es el hombre, cuyo carácter y genio propio trátase de descubrir y comprender. Clavijero desenmascara el sentido de los hechos fincándolo en el modo de ser de sus personajes; como en el caso de Moquihuix, en donde el autor declara seguir la narración "más conforme con el carácter de aquel rey" (I:344, *cfr.* ejemplo similar en III:177). El humanismo en la historia, que ya vimos anunciado desde Hernán Cortés, alcanza aquí su más plena expresión.

Pero esta comprensión de lo humano personal no podría jamás lograrse sin tratar de hacer propia la mentalidad del personaje, sin procurar introducirse —así fuera superficialmente— en su sistema de vida, en el ámbito de sus costumbres e ideas. La historia mexica presentará así al hombre en su ambiente propio, incardinado en su pueblo y época. Trata Clavijero de comprender las acciones de sus héroes por sus peculiares ideas y posiciones ante su mundo propio. Ejemplos de esta actitud, al azar esco-

gidos, el del sabio Netzahualpilli que, siguiendo el rígido respeto de aquellos pueblos hacia sus leyes, castiga con la muerte a su hijo para dar ejemplo a su reino (II:52 y ss.), o el de Chimalpopoca, cuyo suicidio manifiestamente se disculpa por ser "tan conforme a las ideas de aquellas gentes" (I:279).

¿Pero cómo podríamos comprender tan humanamente al indio si no hubiera entre él y nosotros cierta semejanza? ¿Cómo podríamos entenderlo si no percibiéramos en él emociones e inquietudes análogas a las nuestras? Al igual que Sahagún, Clavijero admitirá la esencial igualdad de todo hombre. El indio era, en efecto, semejante en lo esencial a cualquier europeo; "que los hombres de la América eran en el fondo de sus almas lo mismo que los de Europa; y que si alguna vez han parecido de diferente especie, ha sido porque una triste educación o una dura servidumbre no les ha permitido adquirir las luces necesarias para la conducta nacional de su vida" (I:250; *cfr.* también IV:259).

Pero mientras en el franciscano la idea de la participación del indio en la esencia común "hombre" le servía para responsabilizarlo de un terrible delito contra el género humano *(supra,* p. 51), en el jesuita se utilizará la misma idea para uso exactamente inverso; para librar al indio de cualquier pretendida culpa. Volteando el argumento aparece cómo es el europeo quien peca contra el género humano al echar sobre los hombros de su hermano indio terribles culpas y defectos.

> Sus almas —nos dice— son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. La policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España, y los romanos en las Galias y en la Gran Bretaña, debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla intereses injuriosos a la humanidad [I:167].

La injuria al indio es injuria a la humanidad; el argumento se ha revelado como peligrosa arma de dos filos.

Aquí, sería la idea del hombre totalmente indiferente a su particularización europea o americana. La "humanidad" abarca a ambos igualmente, sin suprimir sus históricas diferenciaciones. De donde el indio no sólo ya no aparece culpable, sino que incluso será capaz de cooperar con sus virtudes a la elevación del género humano; más aún: podrá aparecer en muchas ocasiones como ejemplo digno de ser imitado por todo hombre. De hecho la historia nos lo presenta como un modelo clásico que se añade al tradicional acervo de la historia universal, modelo capaz de ser seguido, en su heroica conducta, por todo ser racional.

La *Historia Antigua de México* es una visión épica, heroica. Es el relato, tallado en fuerte trazo, de la vida de un pueblo de héroes; naciones que, en todo el espléndido vigor de su juventud, nos hacen pensar en la joven Roma, cantada por los antiguos. Aparece la historia azteca grávida de ejemplos de estoico valor, comparables a los más esforzados hechos de los pueblos clásicos. Recordemos si no el de Chihuacuecuenotzin, el noble texcocano, quien, sabedor de que iba a la muerte, se presenta a cumplir la embajada de su rey en el corazón de la ciudad enemiga; "acción memorable de fidelidad a su soberano, que celebrarían justamente los historiadores y poetas, si el héroe, en vez de americano, fuese romano o griego" (I:260). O la temeridad de Netzahualcóyotl mozo, que se presenta solitario a reconvenir a quien usurpara su trono (I:277); y el valor del rey Moquihuix, que con su heroica resolución decide la batalla (I:327). ¡Y qué diríamos del denuedo de aquel señor de Shatepec que, preso por los chalcas que pretenden alzarlo rey, prefiere la muerte al cetro, con tal de no traicionar a su patria! "Bien sabéis, oh valerosos mexicanos —fueron sus últimas palabras—, que los chalcas pretenden alzarme rey; pero no permitan los dioses que por semejante interés haga yo traición a mi patria; antes quiero que aprendáis de mí a tomar la muerte por

no faltarle a la fidelidad que le debéis"; y diciendo esto se precipitó del tablado. "Acción bárbara —comenta en seguida el historiador—, pero muy conforme a las ideas que tenían del heroísmo los antiguos, y tanto menos reprensible que la de Catón y otros que celebró la antigüedad, cuanto fue más noble el motivo y más grande el ánimo del mexicano" (I:328). Otro ejemplo denodado de patriotismo y valor el de Tlahuicole, general tlaxcalteca, quien, habiendo sido perdonado por los mexicanos, sus captores, rechaza todas las dádivas que se le ofrecen y exige, por propia voluntad, morir en sacrificio gladiatorio (II:20 y ss.).

Si tal en el valor, ¡cuántos otros ejemplos no encontraremos en virtud y sapiencia! Amor a la libertad encarnado en el pueblo de Tlaxcala (II:24 y ss.); exquisito sentido del honor manifiesto en el rey Chimalpopoca, que decide su propia muerte por no sobrevivir a su deshonra (I:274) y muere con esta recomendación en los labios: "puesto que mi muerte es inevitable, os ruego encarecidamente que cuidéis de mis pobres mexicanos que quedan sin rey; sed para con ellos verdadero amigo y padre" (I:278). Prototipo de fidelidad, Tochnantzin, quien muere en los tormentos por lealtad a su príncipe (I:282-283); de respeto a la ley, Netzahualpilli, que no vacila en inmolar a su propio hijo. "Mi hijo, decía, ha quebrantado la ley; si le perdono se dirá que las leyes no se han hecho para los domésticos, sino sólo para los extraños. Entiendan todos mis vasallos que a ninguno se perdonará la transgresión, puesto que no la perdono al hijo que más amo" (II:52). Al lado de figuras de los más execrables tiranos, como el pérfido Maxtlaton, encontramos grandes reyes, astutos y prudentes como Xólotl o Nopaltzin (I:185 y ss.), o gloriosos y virtuosos como Itzcóatl (I:304 y ss.). Y, de cuando en cuando, surgen en la historia, cual brillantes meteoros, héroes grandiosos que arrastran toda nuestra admiración y simpatía. Tal el primer Moctezuma, "a quien por sus inmortales hazañas dieron también el nombre de Tlacael (hombre de gran corazón), y el de Ilhuicamina, que es decir, el que flecha el cielo" (I:288). General, sobre todos descollaba por su pa-

triotismo y arrojo; rey, a su pueblo llevó de victoria en victoria hasta remotísimas comarcas; justo y severo, fue su reinado esplendoroso en la paz y en la guerra, hasta que murió, ya anciano, respetado y venerado por todos sus vasallos. Figura más admirable aún la de Netzahualcóyotl, "uno de los mayores héroes de la América antigua" (I:333). Legislador admirable, promulgó sabias leyes y elevó su corte a grandes alturas de magnificencia y belleza. Pero sobre todo, se distinguió por su dedicación a la poesía y a las ciencias, logrando crear una floreciente escuela de historiadores y artistas en su corte. Su sabiduría fue tanta que llegó, según Clavijero, al conocimiento del Dios único y al rechazo de la idolatría.

> En honor del Criador del Cielo —relata el historiador, siguiendo a Alvarado Tezozómoc— hizo fabricar una alta torre de nueve cuerpos, cubierta de un capitel oscuro pintado por dentro de azul y labrado con cornisas de oro. Residían siempre en esta torre unos centinelas cuyo empleo era tañer a ciertas horas unas láminas de finísimo metal, a cuyo sonido se arrodillaba el rey para hacer oración al Criador del Cielo, y en obsequio del mismo Dios hacía cierto ayuno (I:338).

Son también los hechos de los pueblos indios perenne fuente de enseñanzas en lo moral. Nos advierten de la vanidad de la humana gloria. Tal en las vicisitudes del pueblo tecpaneca que, desde el mayor poder, se precipita en servidumbre (*cfr.* I:301), o aun en la suerte del infortunado Ixtlilxóchitl que, en un momento, ve desvanecerse toda su gloria; "tan fácil es —filosofa nuestro autor— precipitarse de la cumbre de la felicidad humana en el abismo de la miseria" (I:258). Toda la vida de la nación mexica ¿no es acaso un ejemplo universal de la nadería y vacuidad de los imperios? Su historia nos presenta la vívida imagen de cómo la humana ambición termina ocasionando perdición y ruina.

> Cada provincia o lugar que sujetaban a la corona era un nuevo enemigo de su dominación, que impaciente del yugo

> a que no estaba acostumbrado e irritado con la violencia, no esperaba más que una buena ocasión para vengarse y restituirse a su primitiva libertad. La felicidad de un reino no consiste en la extensión de sus dominios, ni en la multitud de sus vasallos; antes por el contrario, nunca está más cercano a su ruina que cuando por su vasta y desmedida amplitud ni puede conservar la unión tan necesaria en sus partes, ni el vigor que se requiere para resistir a la multitud de sus enemigos, si la prudencia y habilidad de los que lo gobiernan no establece la concordia y se gana las voluntades [II:48; *cfr.* también III:314].

Clásicos ejemplos de los males de la tiranía y de su necesario castigo nos ofrece también el pueblo nahoa, como en el caso de Tezozómoc, que sirve a Clavijero para desprender una enseñanza moral.

> Si inquirimos el origen de tanto mal —nos dice— no hallamos otro que la ambición de un hombre. Pluguiese al cielo que fuesen más raros en el mundo y menos violentos los estragos de las pasiones humanas. La pasión de un príncipe o de un ministro mal corregida, basta a inundar de sangre los campos, a arruinar ciudades, a trastornar reinos y a poner en movimiento a toda la tierra [I:262].

A la luz de esta concepción histórica, la conquista, hecho crucial de la vida americana, tomará originales matices. No sólo se la incardinará en la historia universal humana, sino que se la comprenderá también en el significado que adquiere para la historia particular de la nación mexicana. Se tratará de captar, para ello, los hechos de la conquista, colocándose en el punto de mira y valoración del indio. Desde los primeros contactos del español con tierra continental, aparece la actitud del indio.

> Costearon [los españoles] parte de aquella tierra admirando las altas torres y hermosos edificios que se descubrían por toda la costa y que hasta entonces no habían visto en el Nuevo Mundo, y los vestidos de diferentes colores que llevaban

sus habitantes. Los yucatecos por su parte se asombraron de la grandeza de las embarcaciones y del aspecto y traje de los españoles [III:8].

Dos facetas se revelan claramente: son dos perspectivas humanas diversas que se enfrentan: reacción de asombro en ambas ante lo insólito y misterioso del otro. Y a lo largo de toda la epopeya surgirán estas paralelas visiones.[4]

Clavijero tratará en todo momento de entender las actitudes que toma el indio en la conquista, colocándose en su situación propia. Así los actos que a menos comprensivos europeos parecían pueriles, estúpidos o extraños, se mostrarán en él coherentes y plenos de sentido. Tal, por ejemplo, al exponer las reacciones de los tlaxcaltecas frente a los españoles, cuya venida serena y prudentemente discuten. Oigamos los razonamientos de Xicoténcatl:

> ¿Cómo pueden ser dioses unos hombres que buscan con tanta ansia el oro y los placeres? Y ¿qué no deberemos temer de ellos en una tierra tan pobre como la nuestra, en que aun de la sal se carece? Agravia al valor de nuestra invicta nación quien la cree tan fácil de vencer por unos pocos extranjeros. Si ellos son mortales, las armas de los tlaxcaltecas lo harán manifiesto al mundo; y si son inmortales tiempo habrá para aplacar su indignación con obsequios y para implorar su clemencia con el arrepentimiento [III:56].

La crítica de los extranjeros es lógica, las razones coherentes dentro de su posición. Nada hay aquí del pretendido azoro del salvaje o del temor irracional del bárbaro ante seres extraordinarios. Igual sucede en la corte mexica, donde los príncipes discuten la actitud a seguir con rara prudencia y sagacidad (*cfr.* III:66); toda leyenda sobre el pánico o la perplejidad del indio ante el español se desvanece. Así razona Moctezuma ante los extranjeros:

[4] Esta doble faceta de la conquista se presenta ya en el libro XII de la *Historia* de Sahagún. Sin embargo, no se trata en éste nunca de explicar los motivos de las actitudes indígenas o de indagar su sentido; tan sólo se transcriben, sin más, los dispersos recuerdos de algunos indígenas supervivientes.

> Ya se sabe que sois hombres mortales como nosotros, aunque algo diferentes en ciertos accidentes exteriores originados de la diversidad del clima en que nacísteis. Ya hemos visto por nuestros propios ojos que esas fieras que han hecho tanto ruido no son más que unos ciervos más corpulentos que los nuestros, y que vuestros pretendidos rayos no son otra cosa que una especie mejor de cerbatanas, cuyas balas se disparan con mayor estruendo y hacen mayor estrago [III:111].

Quien incomprendiera al indio achacaría sus actitudes durante la conquista a mil diversos motivos: cobardía, primitivismo mental, fanatismo religioso; Clavijero, en cambio, parece justificar para todo hombre racional y prudente el tomar una actitud cual la tomara el indio. Bien sencillo es su método: le bastará hacer suya la situación del indio para que, con sólo atribuirle los modos de pensar y sentir comunes a todo hombre, se desprenda coherente su actitud. Veamos cómo se explica, por ejemplo, la negación de Cuauhtémoc a rendirse:

> La experiencia de los pasados sucesos les hacían desconfiar de las ventajas que se les prometían; y así debería representárseles como más conforme a las ideas del honor, el morir con las armas en la mano en defensa de su patria y de su libertad, que el prostituir su patria a la ambición de aquellos extranjeros y el sujetarse con su rendición a una triste y miserable servidumbre [III:290].

Veamos también los sentimientos del mismo rey ante las promesas de Cortés: "¿qué consuelo podría recibir con semejantes protestas, o qué crédito podría dar a las palabras de Cortés el que había sido siempre su enemigo, habiendo visto que su tío, el rey Moctezuma no le valió el ser su amigo y protector para no perder la corona, la libertad y la vida?" [III:309].

Se derrumba así la calumniosa especie de la inferioridad y cobardía moral que, según algunos autores, demostrara el indio en la conquista. Por el contrario, se revela ésta llena de ejemplos de valor y virtud por parte del

indio. Como la indómita actitud de Cacamatzin ante el apocamiento de Moctezuma (*cfr.*, por ejemplo, III:141), la valiente defensa de Cuitláhuac y Cuauhtémoc, o la fidelidad de Mayehuatzin a su patria y soberano. Es tal el cuadro que nos revela su historia, que la simpatía del autor parece inclinarse decisivamente hacia ellos. Ecos de esta inclinación percibimos cuando establece que bien fácil les hubiera sido vencer a los españoles si hubieran querido matar a sus enemigos, como lo hacían éstos, en lugar de pretender capturar prisioneros, o cuando trata de disculpar la derrota de los mexica, con los siguientes conceptos:

> Los españoles quedaron con las espaldas seguras por todas partes y con tan excesivo número de tropas a su disposición, que podrían haber empleado en el sitio de México muchos más hombres de los que armó Xerxes contra los griegos, si por la situación de la ciudad no fuera embarazosa tan extraordinaria muchedumbre de sitiadores. Los mexicanos por el contrario se hallaban aislados y destruidos de amigos y de socorros, rodeados de enemigos y afligidos del hambre [...] [III:293].

En escena tal queda la conducta de Cortés sometida a cierta crítica. Pocos juicios se portan sobre él; pero a veces se le exhibe faltando a los derechos debidos a todo pueblo extranjero. Se reprocha su doblez (III:40) y su falta de respeto a la dignidad del soberano indígena; tal, cuando Moctezuma le entrega a Cacamatzin "y este general [Cortés], que por lo que se veía en su conducta, no tenía idea alguna del respeto que se debe a la real majestad aún en la persona de un bárbaro, le hizo poner grillos y esposas bajo el cuidado de suficiente guardia" (III:143).

Vista desde la perspectiva del pueblo indígena cobra la conquista, por fin, toda su humana grandeza. Aparece como la terrible tragedia de un pueblo valeroso y noble que, después de escalar la más alta gloria cae, vencido por el dolo del enemigo y la cobardía de un mal soberano.

Y en su caída, arrastra tras de sí a todas las naciones del Anáhuac. Irónico destino de la nación tlaxcalteca que, al vencer a sus hermanos de raza, se condena a eterna servidumbre; triste república, amante fiel de la libertad, que inconscientemente se goza de su victoria, "no advirtiendo que con sus mismas armas había forjado las cadenas que habían de oprimir su libertad, y que la ruina de aquel imperio [el mexica] sería el abatimiento de las demás naciones" (III:311; *cfr.* también I:217). Según el sino carnal de todo imperio, termina el mexica su trágico curso en la más abominable miseria.

> La ciudad quedó casi enteramente arruinada. El rey de México a pesar de las grandiosas promesas del general español fue pocos días después puesto ignominiosamente en tortura... y al cabo de tres años fue por ciertos recelos ahorcado con los reyes de Acolhuacán y Tlacopan. Los mexicanos con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los Monarcas Católicos, abandonados a la miseria, a la opresión y al desprecio no solamente de los españoles, sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia Divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra [III:313].

ORÍGENES Y FINES DE LA HISTORIA MEXICA

¿Cuáles fueron los orígenes de los pueblos indios? ¿Cuál la prehistoria mexica? Oigamos la respuesta: "Es cierto e indubitable, así por el venerable testimonio de los Libros Santos, como por la constante y universal tradición de aquellos pueblos, que los primeros pobladores del Anáhuac descendían de aquellos pocos hombres que salvó del Diluvio Universal la Providencia, para conservar la especie humana sobre la haz de la tierra" (I:173; *cfr.* también IV:25). Un doble criterio se aduce para demostrar su re-

mota ascendencia: la palabra de la Escritura y la tradición indígena. El respeto debido a la sagrada revelación no impedirá, ante todo, aceptar impías soluciones. Desciende el indio de Adán y Eva por Noé el patriarca, según la palabra revelada, y la "venerable tradición" y la "común creencia de la Iglesia Católica" (IV:23).

Si la Escritura presenta segura luz para descubrir la última ascendencia del indio, también servirá para elucidar el problema del origen de la vida en el continente americano. Será, ante todo, un criterio de investigación negativo. En cualquier hipótesis formulada, la verdad del libro santo deberá quedar a resguardo. Así no podremos admitir soluciones que, aunque lógicas, contradigan la palabra revelada. "Por lo que mira a la tercera solución, esto es, que Dios haya creado los animales en América como los había creado en el Asia, ella sin duda desataría enteramente la dificultad, si no se opusiese a los sagrados libros" (IV:46). Puestos en extremos de elegir, habría que preferir aun soluciones infantiles a otras que fueran lesivas de la revelación; "tal la hipótesis agustiniana del traslado transatlántico de la vida a espaldas de los ángeles, hipótesis ingenua que no agradaría en el siglo en que vivimos, ni deberíamos valernos de ella sino cuando hubiésemos reconocido inútiles todos los otros recursos, para salvar la verdad de los sagrados libros" (IV:44).

Pero no será la Escritura mero criterio negativo, sino que también nos proporcionará datos positivos para solucionar el problema. Racionalmente podremos deducir de ella, en algunos casos, las visicitudes prehistóricas de la vida en América. Así el tránsito de los animales y hombres hasta el Nuevo Mundo que, según Clavijero, "pasaron a ella del antiguo continente"; y, añade, "esta verdad está fundada en los sagrados libros" (IV:39), más concretamente en el testimonio de Moisés (*cfr.* también IV:551, 559 y ss.; y otro ejemplo similar en IV:34).

Por la palabra divina, queda el indio entroncado con el padre común del género humano; participando, por su ascendencia, en la igualdad de la común naturaleza

humana. La historia originaria del indio se revela en el libro común de la humanidad: la Escritura.

Esta dependencia de su prehistoria del relato bíblico parece confirmarse totalmente por sus autóctonas tradiciones. Tenían los toltecas, afirma Clavijero, "noticia clara y nada equívoca del Diluvio Universal, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes, y aun nombraban los primeros progenitores de su nación que se separaron de las demás familias en aquella dispersión" (I:179). Por su parte, los mexicas "tenían noticia aunque alterada con fábulas, de la creación del mundo, del diluvio universal, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes" (II:65). Los chiapanecos hablaban de un tal "Votán", "nieto del gran anciano que fabricó la barca grande para salvarse del Diluvio con su familia, y uno de los que concurrieron a la construcción del alto edificio que se hizo para subir al cielo" (I:210; *cfr.* también IV:24). Casi todos los indios, en fin, conservaban de viva voz o escrita en sus pinturas, la tradición de aquellos bíblicos sucesos (I:209; IV:20, nota); algunos con gran precisión, como cubanos y mexicas, quienes recordaban, apenas alteradas, todas las principales vicisitudes de la vida de Noé (IV:24).

El indio recuerda aún el eco de esa palabra divina que presidió los orígenes de su historia cuando, en el ocaso de su vida, vuelve a dejarse oír la misma voz. En el anuncio del fin del pueblo azteca, siéntese, por primera vez en su historia, el hálito de lo sobrenatural. El fin de su imperio está cerca y los mexicas, aterrorizados, son testigos de fatídicos presagios. ¿No será la voz de Satán o quizá del mismo Dios? Que,

> aquel maligno espíritu enemigo capital del género humano, que gira por toda la tierra acechando a los mortales, pudo fácilmente conjeturar los progresos de los europeos, el descubrimiento de la América y mucha parte de los grandes sucesos que en ella debían acaecer, y no es inverosímil que los predijese a unas naciones enteramente consagradas a su culto, para confirmarles con la misma predicción de lo futuro,

en la errónea creencia de su divinidad. Pero si el demonio pronosticaba las futuras calamidades para engañar a aquellos miserables pueblos, Dios las anunciaba para disponer sus ánimos al Evangelio [II:40].

Nada extraño que el Señor hubiera tenido cuidado de anunciar su próxima llegada. De mil medios se hubiera valido para ello. Quizá fuera el uno la elección de un profeta gentil, como Chilam Balam, quien "pudo sin ser cristiano ser ilustrado de Dios para pronosticar el cristianismo, del mismo modo que fue ilustrado el otro Balam del oriente para anunciar el Nacimiento de nuestro Redentor" (II:76, nota). O tal vez había hablado Dios por boca de aquella princesa real, Papantzin, que regresara de la tumba para contar cómo, después de muerta, saliera a su encuentro un hermoso joven con la señal de la cruz en la frente, para anunciarle la próxima llegada de Dios y sus cruzados (II:42 y *ss.)*. Tanto más parece inclinarse Clavijero a esta interpretación cuanto que la dicha princesa fue la primera en recibir el bautismo y que "en los años que sobrevivió a su regeneración, fue un perfecto modelo de virtud y su muerte fue correspondiente a su vida y a su admirable *vocación* al cristianismo" (II:45; cursivas mías).

Sin embargo, el ilustrado jesuita no pierde la cautela. No puede ni quiere pronunciarse en tal sujeto. Recalca que en muchas ocasiones la superstición indígena y la vanidad española debieron abultar las cosas (II:40). Nada afirma él como cierto; sólo trata de explicarse, por una plausible hipótesis, la causa de los extraños sucesos. "¿Cuál, pues —se pregunta—, fue el origen de esta antigua tradición [de la venida de los españoles]? Yo sin atreverme a afirmar cuál fue, me contento con indicar cuál pudo ser. Si los críticos no lo admiten, enséñenme otro origen más verosímil. Si la crítica consiste precisamente en negar todo lo extraordinario, poco es menester para ser crítico" (II:41 y ss.).

Pero donde toda reserva termina es en la explicación del hecho mismo de la conquista. Aquí la intervención

divina se manifiesta potente, soberbia. La conquista es instrumento de castigo en las manos divinas, a la vez que anuncio de la Buena Nueva. Los conquistadores, a pesar de sus defectos, eran utensilios para sus altos designios; que

> Dios los conservaba para instrumentos de su justicia, sirviéndose de sus armas para vengar la superstición, la crueldad y los otros delitos con que aquellas naciones habían provocado por tanto tiempo su indignación. No pretendemos por esto justificar la intención y la conducta de los conquistadores; pero tampoco podemos menos de reconocer en la serie de la conquista, a pesar de la incredulidad, la mano de Dios que iba disponiendo las cosas de aquel imperio a su ruina, y se servía de los mismos desaciertos de los hombres para los altos fines de su Providencia [III:33; *cfr.* también I:114 y ss. y I:130].

Fue tal la venganza divina que condenó para siempre al pueblo azteca a la esclavitud y miseria (III:314). La mano de la providencia deja sentir su concurso en múltiples particulares sucesos: en la constante protección del pequeño ejército cristiano al borde siempre de la destrucción (*cfr.*, por ejemplo, III:32), en la ayuda que reciben de los cempoaltecas (III:33) o en la misma pusilanimidad de Moctezuma (III:129 y ss.). Rasgos característicos de la providencia éstos, pues "¿qué era toda su tropa [de Cortés] comparada con la inmensa multitud de mexicanos que deberían ser expectadores de aquel gran suceso, si Dios ordenando todas las cosas a los fines de su providencia no impidiera los efectos que naturalmente deberían temerse del inaudito atentado de aquellos hombres?" (III:136).

Bien lejos de librarse de él, es sobrecogido el indio por lo sobrenatural en el origen y fin de su historia. Ésta aparecerá así como un luengo tránsito entre dos revelaciones; silencioso hiato entre la palabra que les anunciara su gloriosa ascendencia y aquella otra que pronosticara su ruina. En su nacimiento y ocaso recupera la historia azteca la dimensión que le faltaba. Toda ella descansa así,

aunque sólo por sus acerados extremos, en algo que la trasciende: lo sobrenatural. Y tal parece que Clavijero, capaz de explicarse naturalmente cualquier suceso particular del acaecer azteca, se sintiera incapaz de dar razón de su totalidad sin sostener la serie toda, así sea por sus tenues extremos, en algo que no acaezca.

El indio y su cultura

Es este complejo y rico criterio histórico el que dará razón de toda la visión que tiene Clavijero del indio y de sus creaciones culturales. Si en Sahagún era pauta de juicio principalmente la religión, aquí lo es la historia.[5] Cambio éste nimio en apariencia, pero en realidad de grandes alcances. Ahora la condición del indio, la altura de su civilización, se mostrarán encuadradas en las características que les ofrece su desarrollo histórico. No se juzgará el carácter de su cultura de acuerdo con atributos propios de civilizaciones más adelantadas, sino conforme a su peculiar grado de evolución.

El indio, nos dijo Clavijero, es esencialmente igual a cualquier otro hombre. "Protesto a Paw y a toda la Europa —repite una vez más— que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos" (IV:259). No podrán ser inferiores tampoco las condiciones de su carácter. En ellos, como en todo hombre, encontramos vicios y virtudes; "en la composición del carácter de los mexicanos, como en la del carácter de las demás naciones, entra lo malo y lo bueno" (I:171). No son inferiores en ninguna facultad del alma; pues que "sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia" (I:168). Tampoco carecen del don creador. Falsa la especie de que sólo serían hábiles para la imitación, pero incapaces de invención; sus muchas crea-

[5] Por eso principia la *Historia* de Sahagún con la descripción de la religión, centro y clave para la comprensión del resto de la civilización; mientras que la de Clavijero da comienzo por la simple y llana relación del devenir histórico.

ciones artísticas e industriales desmienten tal versión (I:168; IV:321). Uno por uno se refutan los infundios de Paw sobre la inferioridad congénita, física y moral, de los americanos.

Pero si el indio no es esencialmente inferior, sí es distinto. A cada raza corresponderían ciertas peculiaridades y el mexicano no podrá ser excepción. Clavijero trata, con rara penetración psicológica, de comprender estas peculiaridades del carácter indio. Así se revelan defectos de interpretación por atribuir a sus actos sentido distinto del que en realidad tenían. Su pretendida pereza, en realidad, se revela desinterés, y su indiferencia ante la muerte, ignorancia (I:169-171).

¿Por qué entonces la evidente superioridad europea en todo género de actividades culturales? Sólo porque el europeo posee un inapreciable tesoro del que el indio carece: su educación. "Los europeos —proclama tajante— no han tenido otra ventaja sobre ellos [los indios] que la de ser mejor instruidos" (IV:260). La inferioridad del americano es, pues, puramente accidental, dependiente de factores históricos; es, por tanto, perfectamente remediable; "que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo de buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa" (IV:259). La educación, por otra parte, terminaría con sus defectos morales. "Lo malo [en su carácter] podría en la mayor parte corregirse con la educación, como lo ha mostrado la experiencia"; pues "difícilmente se hallará juventud más dócil para la instrucción, como no se ha visto jamás mayor docilidad que la de sus antepasados a la luz del Evangelio" (I:171). Suenan las primeras palabras hispanoamericanas henchidas de fe en el valor redentor de la educación. En ella está la única salvación de la miseria e inferioridad del indio. Sólo por la educación, el americano podrá colocarse a la altura de Europa, desterrando su secular inferioridad. Pero la causante de esta última ¿cuál es sino la misma Europa, que se encarga de

mantener al pueblo indio en la miseria y la ignorancia? Que

> es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades. El que contemple el estado presente de la Grecia no podría persuadirse de que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos [IV:259].

El estado de sujeción, en efecto, parece bien poco compatible con la educación espiritual, indica Clavijero, como en el caso de los otomites, los cuales son rudos debido a la "servidumbre de tantos siglos que no les ha dejado entera libertad para las funciones del alma" (I:206). Por otro lado, el régimen social de la colonia es también responsable de la decadencia moral que ha sufrido el indio. Como ya lo había hecho Sahagún, hace ver él cómo la destrucción de las rígidas leyes precortesianas incita al indio al vicio. Tal el caso de la embriaguez. "En otro tiempo la severidad de las leyes los contenía en su beber; hoy la abundancia de semejantes licores y la impunidad de la embriaguez los han puesto en tal estado, que la mitad de la nación no acaba el día en su juicio" (I:176; *cfr.* también II:307 y IV:266). En suma, que la causa de cierta decadencia en el indio y de su falta de instrucción no es otra que el régimen social en que viven. Oigamos a nuestro autor:

> Por lo demás no puede dudarse que los mexicanos presentes no son en todo semejantes a los antiguos, como no son semejantes los griegos modernos a los que existieron en tiempos de Platón y de Pericles. La constitución política y religión de un Estado, tiene demasiado influjo en los ánimos de una nación. En las almas de los antiguos mexicanos había más fuego, y hacían mayor impresión las ideas de honor.

Eran más intrépidos, más hábiles, más industriosos y más activos, pero más supersticiosos y más inhumanos [I:171].

¿Se quiere afirmación más clara del condicionamiento de lo anímico en la circunstancia social?[6]

La misma Europa es, pues, la causa de lo que le echa en cara a América. La organización política creada por España en el nuevo continente es responsable de la accidental inferioridad del indio. El ideal pedagógico de Clavijero entraña así necesariamente un inconsciente ideal político. ¿No adivinamos acaso aquí las ideas fundamentales de la emancipación americana?[7]

Veamos ahora cuál es la idea que tiene nuestro criollo de la sociedad y civilización creadas por el indio antes de su conquista.

La imagen que se desprende de la sociedad azteca es sensiblemente semejante a la que nos pintara Sahagún, aunque seguramente no se presenta tan cruel y sanguinaria como en éste. No hay aquí la terrible y larga descripción de sacrificios y ritos inhumanos; tampoco vemos el prolijo detalle de las rígidas penitencias que se imponían a sí mismos nobles y sacerdotes; la figura de la sociedad azteca se presenta en Clavijero mucho más suave y humana, dentro de su natural crueldad.

Él, como Sahagún, cree que la armazón del estado indio era la educación. "La educación de la juventud que es el fundamento principal de un estado y el que da mejor a conocer el carácter de una nación, fue tal entre los mexi-

[6] Notemos la estrecha comunidad de ideas con Sahagún. Para ambos el indio encontraba, en su antigua organización política, un magnífico medio de desarrollo. El cambio de ésta por otra que le es inadecuada produce correlativamente su decadencia moral e intelectual. Al igual también que en Sahagún, la solución es la educación, si bien aquí se presenta ésta matizada con cierto aire emancipador.

[7] Nos parece ver aquí, en germen, la esencia de las ideas rectoras de la primera generación liberal latinoamericana del siglo XIX. La emancipación mental, proclamara ésta, sólo podrá lograrse rompiendo el sistema social, heredado de España, que mantenía a América en la ignorancia. Roto ese sistema queda una salida infalible: la educación. Por ella América será capaz de hablarse de tú con Europa y de encontrar su propio sistema de vida. (Véase Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, 1949.)

canos, que ella por sí basta a confundir el orgulloso desprecio de ciertos críticos que imaginan reducido a los límites de la Europa el imperio de la razón" (II:196). Tal perfección alcanzó su sistema educativo que podrá servir de ejemplo a los pueblos civilizados (II:196). "Sobre este sólido fundamento de la educación —resume— levantaron los mexicanos el sistema político de su reino" (II:210).

La organización política azteca maravilla a nuestro autor

> Así en el gobierno público como el doméstico de los mexicanos... se dejan ver tales rasgos de discernimiento político, de celo de la justicia y de amor al bien público, que serían absolutamente inverosímiles si no nos constaran por la fe de sus mismas pinturas y por la disposición de muchos autores imparciales y diligentes que fueron testigos oculares de mucha parte de lo que escribieron [II:195].

El despotismo no se introdujo, nos dice, sino hasta los últimos años de la monarquía. Antes, los soberanos respetaban religiosamente las leyes estatuidas, limitando su poder a la observancia de éstas (*cfr.*, por ejemplo, IV:335). Ejemplos de sabiduría sus principios de gobierno, "dignos muchos de ellos, dice el padre Acosta, de nuestra admiración, y según los cuales debían gobernarse aquellos pueblos aún en su cristianismo" (IV:336). Sabias regulaciones para la elección del soberano, humanas reglas en la acción de guerra (*cfr.*, por ejemplo, II:257-259), políticas medidas de gobierno, prudentes disposiciones judiciales, constituían una incomparable legislación no escrita (*cfr.* II:233 y ss. y IV:336 y ss.). Sus leyes penales eran rígidas, demasiado crueles a veces, pero sabias. Clavijero rechaza el argumento de su monstruosa e inigualable crueldad comparándola con medidas penales de otros países de la antigüedad; el pueblo mexicano resiste victorioso la comparación (*cfr.* II:236, 246 y IV:340 y ss.).

Las naciones americanas eran, en concepción de Clavijero, naciones poco evolucionadas, en un estado casi ini-

cial de desarrollo. Como tales habrá que juzgarlas. Estúpido sería pretender equipararlas a las modernas y bien desarrolladas civilizaciones europeas, pero no menos lo sería compararlas a pueblos semibárbaros o salvajes.

> Si él [Paw] se hubiera contentado con decir que las naciones americanas eran en gran parte incultas, bárbaras y bestiales en sus costumbres, como habían sido antiguamente muchas naciones de las más cultas de Europa, y como son actualmente algunos pueblos de la Asia, del África y aun de la misma Europa... no tendríamos razón para contradecirle. Pero tratar a los mexicanos y peruleros como a los caribes y los iroqueses... y poner aquellas industriosas naciones a los pies de los más groseros pueblos del antiguo continente, ¿no es esto obstinarse en el empeño de envilecer al Nuevo Mundo y a sus habitantes...? [IV:275].

Colócase la civilización mexica en relación con pueblos de semejante grado de evolución cultural y sólo con ellos se compara; paralelo éste que resulta a todas luces favorable a las naciones americanas. Tal sucede, por ejemplo, con su arquitectura, cuya magnificencia y belleza tanto alabaron los conquistadores (*cfr.*, por ejemplo, II:285 o III:120).

> ¿Quién se atreverá igualar —pregúntase— a las casas, palacios, templos, baluartes, acueductos y calzadas de los antiguos mexicanos, no las miserables chozas de los tártaros, siberianos, árabes y de aquellas tristes naciones que viven entre el Cabo Verde y el Buena Esperanza; pero ni aun las fábricas de la Etiopía, de una gran parte de la India y de las islas de la Asia y de la África, entre las del Japón? (IV:307).

La civilización mexicana queda comprendida dentro de su situación histórica particular. Desde ésta toda depreciación resulta improcedente. No se trataba de un pueblo rudimentario, de lo que artes e industrias dan testimonio. Al contrario de lo que afirma Paw, tenía adelantos que éste les niega, como el uso del cobre (IV:283) y de

la grana (I:160) o el empleo de la balanza (II:284). Descollaron en algunas artes propias finísimas, tales como las maravillosas imágenes en mosaico de pluma (II:325) o las increíbles obras de orfebrería; éstas eran tan hermosas, que aun los soldados españoles, que se sentían aquejados de una sed insaciable de oro, celebraron en ellas más el arte que la materia (II:324). Notable también su gusto estético y conocimientos en las artes mayores. Adelanto de su arquitectura que, si bien inferior a la europea, llegó a conocimientos tales como la construcción del arco y la bóveda, la cimentación en pilotes o el uso de la cal (II:328 y ss.; II:356). Su pintura era primitiva (II:317); pero en la escultura alcanzaron altas cimas (II:321 y *ss.;* II:336). Por fin lograron crear, a pesar de una música rudimentaria, bellísimas danzas (II:302, 305).

Descollaron también en algunas ciencias naturales. Al igual que a los primeros griegos, la observación y experimentación naturales los condujo a un notable conocimiento de la medicina, llegando incluso a bastante perfección en la cirugía (II:344, 352). Pero donde resulta casi increíble su ciencia es en la astronomía. Su calendario era uno de los más perfectos que haya logrado establecer el hombre. Llegaron en él a tal perfección, que lograron determinar el exceso de seis horas del año solar sobre el civil, remediándolo con días intercalares entre siglo y siglo. "Conque si los mexicanos tuvieron efectivamente aquel modo de regular el tiempo —exclama Clavijero— no deberán decirse bárbaros y salvajes, sino más bien cultos y cultísimos, porque no puede ser sino una nación cultísima la que tiene una larga serie de observaciones y conocimientos preciosos de astronomía" [IV:295; *cfr.* también II:143 y IV:302].

Su lengua era de rara perfección. Cierto que carecían de voces técnicas para designar algunos conceptos metafísicos, pero tampoco las tenían los griegos antes de la aparición de los filósofos. No por ello carecían de términos significativos de realidades metafísicas o morales;

antes bien, aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto como ella de nombres abstractos... cuyos equivalentes no puedo encontrar en el hebreo, ni en el griego, ni en el latín, ni en el francés, ni en el italiano, ni en el inglés, ni en el español, ni en el portugués, de las cuales lenguas me parece tener el conocimiento que se requiere para hacer el cotejo [IV:328].

Más adelante insistirá citando a Boturini, quien afirma que "en la urbanidad, elegancia y sublimidad de las expresiones, no hay ninguna que pueda compararse con la mexicana" (IV:332; *cfr.* también II:290 y ss.). Excelieron los aztecas en oratoria, poesía y teatro (II:296 y ss.). De este último afirma Clavijero: "Esta descripción del padre Acosta [del teatro azteca] nos presenta una viva imagen de las primeras escenas de los griegos. Es muy verosímil que si hubiera durado algún siglo más el imperio mexicano, hubiera reducido a mejor forma su teatro, del mismo modo que se perfeccionó el de los griegos" (II:300). Tocamos en esta frase quizá el meollo de la interpretación del jesuita: civilización en etapa infantil de desarrollo, tenía en germen todos los elementos necesarios para haber alcanzado la altura de cualquier gran civilización antigua. Criticarla, pues, porque fuera inferior a éstas, resulta infantil y antihistórico. Claramente se expresa la anterior idea a propósito de su escritura, en la que "los mexicanos llegaron hasta donde han avanzado después de tantos siglos de cultura los famosos chinos" (IV:304); y aun hubieran podido llegar al uso de las letras, "que por ventura hubieran inventado, según se iba adelantando su cultura, si no hubiera fenecido tan breve su imperio" (II:319). Destruida en su espontánea evolución por prematuro aniquilamiento, la civilización indígena murió antes de empezar a dar sus más sazonados frutos.

En las palabras de Clavijero percíbese un amargo reproche contra quienes se hicieron responsables de la destrucción de la joven cultura. Triste la imagen que nos

pinta de la capital del imperio azteca, después de su derrota:

> De todos estos palacios, jardines y bosques no ha quedado más del bosque de Chapultepec, que conservaron para su diversión los virreyes. De lo demás casi nada dejaron en pie los conquistadores; arruinaron los más suntuosos edificios de la antigüedad mexicana, parte por celo indiscreto de religión, parte por venganza y parte por el interés de aprovecharse de los materiales; abandonaron el cultivo de los jardines y sitios deliciosos de los reyes de México y de Acolhuacan, y dejaron la tierra en tal estado, que hoy no sería creíble la magnificencia de aquellos reyes, si no constara por el testimonio de los mismos que la arruinaron [II:19].

Destruyeron sus edificios (II:92, 329) y terminaron con las artes aborígenes como la de la pluma (II:327) o la de la orfebrería (II:324). Clavijero, amante de la cultura, se duele inclusive de la destrucción de los abominables ídolos.

> La conducta de aquellos santos hombres [los misioneros] tan beneméritos de la Nueva España, fue muy loable por su principio y por sus efectos; pero querríamos que las estatuas inocentes de aquellas naciones no hubiesen sido envueltas en la ruina de los simulacros supersticiosos, y que aun de éstos se hubiesen conservado algunos en lugar en que no sirviesen de escándalo a los neófitos [II:323].

Mientras, adelanta de pasada la crítica de que no por destruir ídolos se abolía la idolatría (III:47). Se extiende su reproche a los misioneros destructores de pinturas y libros (II:312-313). Sin embargo, su espíritu cristiano no deja de disculpar su actitud.

> Es verdad que ellos cometieron un gran pecado, a juicio de Paw, quemando como supersticiosas la mayor parte de las pinturas históricas de los mexicanos. Yo estimo más que Paw las pinturas, y me duele mucho más su pérdida; pero no por esto desprecio a los autores de aquel deplorable incendio ni denigro su memoria, porque aquel mal... no es comparable con el gran bien que por otra parte hicieron allí [IV:386].

Pero si la total destrucción de la civilización aborigen parece merecer su condenación, no nos explica claramente cuál hubiera debido ser, a su parecer, la actitud conveniente ante el indio. Apenas si en un par de frases podemos adivinar cierta defensa de otro género de relación entre culturas, mucho más humano y fraterno.

> No hay duda —afirma— de que hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos de la África, se hubieran enlazado con las mismas casas americanas, hasta hacer de todas una sola e individua nación. Haría aquí una demostración de las incomparables ventajas que de semejante alianza hubieran resultado al reino de México y a toda la monarquía, y de los daños que de lo contrario se han originado, si el carácter de esta obra me lo permitiera [II:225].

Este mestizaje en lo biológico tiene quizá cierto paralelo con un mestizaje en lo cultural, que hubiera podido darse por la traducción de una cultura a la otra. Aunque nada dice con claridad al respecto nuestro historiador, pudiera adivinarse cierto deseo de remplazar destrucción por traducción, cuando reprocha a los misioneros haber eliminado las palabras con que los indios nombraban a sus dioses para remplazarlas por vocablos castellanos.

> ¿No hubiera sido más acertado —pregunta— seguir el ejemplo de San Pablo, que hallando en la Grecia empleada la voz Theos en la significación de unas deidades mucho más abominables que las de los mexicanos, no obligó a los griegos a adoptar el El o el Adonai de los hebreos, sino se sirvió del mismo vocablo griego corrigiendo su noción, y haciendo que en adelante se emplease para declarar la idea de un Ser Supremo, eterno e infinitamente perfecto? [II:292].

Tal parece que no por el hecho de haber sido consideradas desde un punto de vista estrictamente histórico hayan perdido las naciones indias su carácter diabólico. Satán debió haber tenido cierta injerencia entre ellos, pues que eran las americanas "naciones enteramente consagradas a su culto" (II:41). Alguna vez, por ejemplo, indujo a sus fieles a caricaturizar la verdadera religión; sucedía esto anualmente en la fiesta de Huitzilopochtli, "en la cual pretendió el demonio, según parece, remedar los augustos misterios de la religión cristiana" (II:168). Su influencia, sin embargo, no aparece manifiesta. La duda acecha siempre al historiador, amenazando con sustituir la intervención diabólica por otras causas más humanas. ¿Hubo, por ejemplo, mediación diabólica en los oráculos que hablaban a Moctezuma durante la conquista? Clavijero no quiere pronunciarse. "O bien recibiese esta respuesta inmediatamente del demonio —responde— que tanto se interesaba en tener cerrados todos los conductos al Evangelio como creen varios autores, o bien la fingiesen, *como es más verosímil,* los sacerdotes por el interés común de la nación..." (III:27; cursivas mías). La afirmación de la relación de los aztecas con el diablo queda inmediatamente limitada por una prudente crítica.

> Los buenos historiadores del siglo XVI —explica Clavijero— y los que después los han copiado, suponen como indubitable el trato continuo y familiar del demonio con todas las naciones idólatras del Nuevo Mundo, y apenas refieren suceso alguno en que no le hagan entrar como autor principal. Pero aunque es cierto que la malignidad de esos espíritus se esfuerza a hacer cuanto mal puede a los hombres, y que algunas veces se les han presentado en forma visible para seducirlos, especialmente a aquellos que aún no han entrado por la regeneración en el gremio de la Iglesia, pero ni es creíble que esas representaciones fuesen tan frecuentes, ni su comercio tan franco con aquellas naciones, como suponen los historiadores; porque Dios que vela con amorosa

providencia sobre sus criaturas, no permite a aquellos capitales enemigos del género humano, tanta libertad para dañar [I:220].

Es decir, se admite la posibilidad de algunas directas intromisiones demoniacas, pero se rechaza la constante influencia del diablo en todos los actos de la vida azteca. Lejos de ser un pueblo entregado al poder de Satán, como vimos lo era en Sahagún, la providencia divina sigue velando sobre ellos en su gentilidad e impide una injerencia excesiva del demonio.

Nuestro historiador deja, pues, la puerta abierta para algunas posibles intromisiones demoniacas. Pero, de hecho, no aparecen éstas en ninguna parte de su *Historia.* Tal parece, más bien, que admitiera en bloque la relación demoniaca del pueblo azteca considerado en la totalidad de su historia, pero que la rechazara —o al menos prescindiera de ella— para cada acto o suceso particular del acaecer azteca.[8] En todo su libro, el pasaje de la fiesta de Huitzilopochtli, citado más arriba, es el único que recurre a influencia demoniaca para explicar un suceso concreto de la vida mexica; y aun entonces queda la afirmación templada por un prudente "según parece". La intervención diabólica se desvanece a lo largo de toda la historia. Cualquier acontecimiento puede ser explicado por causas naturales. No hubo injerencia diabólica en las peregrinaciones aztecas, según opina Clavijero. "Mucho menos creo que el viaje de los aztecas se ejecutase, como dicen comúnmente los autores, por orden expresa del demonio" (I:219). Tampoco aparece en la fundación de Tenochtitlán (I:232) ni en el cumplimiento por parte de los mexica de los trabajos que les imponía la corte de Atzcapotzalco; pues "es cierto que para nada de cuanto se les ordenó necesitaban del auxilio del demonio" (I:244). En otras oca-

[8] Esta actitud correspondería plenamente a su criterio histórico; la dimensión sobrenatural que se admite como sostén y razón de la historia mexicana tomada en su conjunto, desaparece al tratar de cada suceso concreto y particular de ésta. Y es que sólo por su origen y postrimerías alcanza la historia azteca raíces sobrenaturales.

siones los hechos atribuidos a fuerza demoniaca se explican sencillamente por el ingenio e industria del hombre; como en el caso de la habilidad de los mexicanos para ciertos juegos (II:311). Igual sucede en las pretendidas apariciones del demonio a Moctezuma que ya mencionábamos. "Solís añade que el demonio llegó a favorecerle [a Moctezuma] con frecuentes visitas; pero harto necio sería el demonio en favorecer de esa suerte a quien tanto lo despreciaba" (III:178).

"El sistema de la religión natural depende principalmente de la idea que se siente de la divinidad" (IV:392), establece Clavijero. Las características de la religión no se derivarán pues, aquí, como en Sahagún (*supra*, p. 49), del objeto de su adoración en tanto es una realidad demoníaca, sino de la divinidad vista tal y como el indio la siente. Es decir, que no se partirá de una realidad que se esconda detrás de la imagen que el indio se forja de su dios, sino que se tomará el término de su creencia con los caracteres de que el hombre lo reviste y, a partir de él, se comprenderá su sistema religioso. Consecuencia natural de esta posición será que lo que a Sahagún le parecía engaño ocasionado por el demonio, a Clavijero le parecerá desvío natural de la razón. Los errores en que caiga el indígena se verán como yerros del espíritu religioso que, en vez de alcanzar el fin que se propone (Dios), cae en falacia y desvarío; pero nunca podrá ya atribuirse a la directa acción de Satán. A punto de vista tal, lo demoniaco aparecerá en su pura dimensión psicológica, es decir, como superstición y fanatismo. "No debo creer que intervino el demonio en algún suceso por el testimonio de algunos historiadores mexicanos, a quienes las ideas supersticiosas de que estaba poseído su espíritu, o la supercherría de los sacerdotes, que es común en las naciones idólatras, pudo fácilmente inducir en error" (I:220). El concepto de la religión como satánica tenderá a dejar su lugar al concepto de la misma como supersticiosa.

Clavijero, en efecto, insiste en varios pasajes sobre sus "execrables" y "ridículas" supersticiones (II:113, 135, 172).

La religión del pueblo azteca queda caracterizada por su "genio supersticioso" (II:148, 175, 186). No menor era su fanatismo. Inducíales éste a terribles crueldades (II:135). Relata nuestro autor el error que sobrecogió a las naciones vecinas de los mexicas ante su primer sacrificio (I:231), y las terribles hecatombes sucesivas, como aquella histórica que ejecutaron en tiempos de su servidumbre, "de cuya precisa narración no puede menos de resentirse la humanidad" (I:236), Éstos fueron, nos dice, los "ensayos del bárbaro y execrable sistema de la religión que después veremos" (I:238). Crueldad y abominación que llenan de horror las páginas de su historia; "porque aunque no haya habido casi nación alguna en el mundo que no haya practicado los mismos sacrificios, difícilmente se hallará alguna que haya arribado al exceso de los mexicanos" (II:119). Crueldad que no sólo ejercían los aztecas con los demás, sino también consigo mismos.

> Los que eran tan crueles con otros no es mucho que fuesen también inhumanos consigo mismos. Familiarizados los mexicanos con los sangrientos sacrificios de sus prisioneros y esclavos, se hicieron pródigos de su propia sangre, creyendo que la mucha que derramaban sus víctimas no bastaba para apagar la diabólica sed de sus dioses [II:129].

Pero si tal era la religión azteca, también lo era toda religión pagana. "Semejantes flaquezas del espíritu humano son trascendentales a toda religión que tiene su origen en el capricho o en el temor de los hombres, como lo han dado necesariamente a conocer aun las naciones más cultas de la antigüedad" (II:61). No son, pues, culpas específicas del americano, sino desvaríos inevitables en toda razón desprovista de la luz de la revelación;

> que no debemos esperar la verdadera y santa religión sino de aquel mismo Dios que adoramos. A él le toca revelar la verdad que debemos creer, y prescribir el culto con que debemos reverenciarlo. Si el negocio gravísimo de la religión se confía a la razón humana, de cuya debilidad tenemos tan-

ta experiencia, los mayores absurdos se representarán a nuestro entendimiento como verdaderos dogmas, y el culto debido al Ser Supremo será defectuoso por la piedad o excesivo por la superstición (IV:399).

Mientras en Sahagún la razón se inclinaba directamente al conocimiento de la verdadera religión, aquí, en cambio, muéstrase éste débil y capaz de caer espontáneamente en el error. Por eso en aquél era necesario acudir a una causa externa, el diablo, que, cubriendo la realidad por un engañoso velo, extraviase y sometiese a su dominio al entendimiento. Aquí, en cambio, no se precisa suponer un tal engaño (aunque, por otro lado, tampoco haya por qué declararlo imposible); bastará con la debilidad de la razón, ciega del Verbo, para explicar las desviaciones religiosas.

Se juzgará, pues, a la religión azteca en el cuadro de las religiones cuya razón no fue capaz de alcanzar la Verdad. Sólo podremos compararlas con aquellas religiones correspondientes a un estado evolutivo similar; una vez más, el Anáhuac saldrá victorioso de la comparación. Los dioses mexicas eran mucho menos numerosos que los griegos o romanos y, sobre todo, mucho menos degradados y viciosos.

No se encuentra en toda su mitología ningún vestigio de aquellas estupendas maldades con que las otras naciones infamaron a sus dioses. Los mexicanos honraban la virtud, no los vicios, en sus divinidades; en Huitzilopochtli el valor, en Centéotl, Tzapotlatenan, Opochtli y otros la beneficencia, y en Quetzalcóatl la castidad, la justicia y la prudencia. Aunque fingieron númenes de ambos sexos, no los casaron ni los creyeron capaces de aquellos placeres obscenos que eran tan comunes en los dioses griegos y romanos. Suponían los mexicanos en ellos una suma aversión a toda suerte de delitos [IV:396].

Sus ritos aventajaban también a los de otras naciones. "La superstición era común en todas [las naciones anti-

guas]; pero la de los mexicanos era menor y menos pueril" (IV:397). Nada se encuentra en ellos de los infantiles agüeros comunes a los romanos; y, aun en ceremonias como las ordalías, se mostraban menos bárbaros que muchas naciones europeas (II:39). "Mas al fin americanos, griegos, romanos y egipcios, todos eran supersticiosos y pueriles en la práctica de su religión; pero no así en la obscenidad de sus ritos, pues en los de los mexicanos no se encuentra el menor vestigio de aquellas abominaciones tan comunes entre los romanos y otras naciones cultas de la antigüedad" (IV:399; *cfr.* también II:86, nota). Menos aún había entre ellos, como en las naciones clásicas, acciones injuriosas a la divinidad.

Pero tocamos el punto más atacado de la religión mexicana: los sacrificios humanos. Aun en este renglón, saldrá clara su defensa. "Yo confieso —dice— que la religión de los mexicanos era muy sanguinaria y que sus sacrificios eran cruelísimos y su austeridad extremadamente bárbara", pero, añade en seguida, "no ha habido casi nación alguna del mundo que no haya sacrificado algunas veces víctimas al Dios que adoraba" (IV:401). Hebreos, griegos, fenicios, cartagineses, mil pueblos más de la antigüedad, dan testimonio de la veracidad de su afirmación; hasta los romanos, quienes, en tiempos de Augusto, todavía sacrificaron trescientos hombres en honor de Julio César. En cuanto al número de víctimas, pueblos hubo en Europa que no parecen haber llevado mucha zaga a las naciones americanas, tales los galos o los antiguos españoles (IV:406). Aun en la elección de las víctimas no fueron los mexicas tan irracionales como otras naciones, pues que ellos sólo sacrificaban prisioneros de guerra y jamás conciudadanos. Por fin, en los tormentos que se infligían a sí mismos sus sacerdotes y nobles, tampoco fueron más inhumanos los aztecas que los sacerdotes de Belona y de Cibeles, quienes atrozmente mutilaban sus cuerpos.

Y llegamos, por fin, al degradante capítulo de la antropofagia. "Confieso que en esto fueron más inhumanos que las otras naciones; pero no han sido raros en el antiguo

continente, aun entre las naciones cultas, los ejemplares de semejante inhumanidad, que deban por esto contarse los mexicanos entre los pueblos absolutamente bárbaros" (IV:409). Se aducen, por ejemplo, los escitas, el famoso Aníbal y aun los griegos, que comían carne humana por usos medicinales.

Y Clavijero concluye su cotejo: "Su religión en lo que respecta a la antropofagia, fue sin duda más bárbara que las de los romanos, egipcios y las otras naciones cultas; pero, por lo demás, no puede dudarse, atendido lo que hemos dicho, que fue menos supersticiosa, menos ridícula y menos indecente" (IV:410). América queda libre al fin aun de su más negro estigma. El día está próximo en que, purificada, se libere de su oprobiosa condena.

5. Lo indígena como realidad específica que me libera de la "instancia" ajena (primer aspecto)

El pueblo indígena ha expiado ya su culpa. Reconciliado, ha nacido a vida nueva. El momento trágico, en que tomara conciencia de su pecado, ha pasado. Ahora hablará el hombre nuevo; y su voz será muy otra. En el instante en que se toma conciencia de la culpabilidad, se ve el inmediato ayer como algo totalmente negativo y pecaminoso que es menester destruir para salvarse. Pero, lograda ya la reconciliación, ese mismo pasado culpable, ahora ya lejano, cambia el rostro. Su destrucción trágica le ha quitado para siempre eficacia nociva; por la conversión nos hemos colocado a salvo de sus acechanzas. Ya no despierta nuestro horror ni nuestra saña; lo empezamos a sentir lejano, cosa de nuestra infancia. Aparece entonces como puro ayer, inoperante en su carácter pecaminoso; y lo seguimos aceptando por nuestro únicamente en tanto que ha sido negado por la destrucción y la conversión. Es un puro "haber sido" definitivamente trascendido. Y sólo en cuanto tal lo admitimos en nosotros. Ahora ya podemos arrojar sobre él una mirada amorosa y melancólica, como la del viejo que recuerda su juventud turbulenta. Podemos soñar con un pasado que pierde su fealdad y realza su hermosura; pues su culpa está ya perdonada. El hombre nuevo, nacido de la negación, reivindicará al hombre viejo. Tal es el momento que expresa el indigenismo de Clavijero.

Reconciliado ya con la providencia, dirige el americano su mirada sobre la historia. En el momento de la captación de la culpa veía al hombre viejo como totalmente opuesto a la providencia histórica, luchando contra ella, oponiéndose a sus designios. Ahora, en cambio, creerá ver que, en el fondo, la providencia coadyuvaba a la conversión y que el indio, sin saberlo, caminaba hacia los fines divinos. Todo el pasado se orienta ahora hacia el hecho final de la reconciliación y toma sentido por ésta. El camino de Damasco ya no es la ruta para perseguir a Cristo, sino la vía que conduce a su encuentro. Saulo toma sentido a los ojos de San Pablo; ve cómo, creyendo luchar contra la providencia, acercábase en realidad a ella. Una vez alcanzado el término efectivo del viaje, la conversión, arrojamos sobre el camino su orientación verdadera; como San Agustín, volviendo la vista hacia atrás, veía sus años perdidos, que antes creía anárquicos, animados por una íntima dirección de sentido. Que sólo después de llegar a término, la vía, antes vacilante, revela su verdadero rumbo.

Pero entonces ya no veremos cómo la providencia aplasta y destruye al pecador, sino cómo lo guía amorosamente. De ahí que, en Clavijero, la providencia no aparezca con faz airada. Rodea, por el contrario, al pueblo indio y nunca lo arroja totalmente de su cuidado. Clavijero descubre su mano en los orígenes de la historia india (*supra*, pp. 131 y ss.). Y aun en su gentilidad, lejos de entregar enteramente al pueblo indio en brazos de Satán, mantiene sobre él cierta vigilancia. Por eso queda ahora rechazado a segundo plano lo demoníaco, e incluso se sugiere la idea de una acción continua de la providencia para protegerlo del mal espíritu (*supra*, pp. 146 y ss.). En todo caso su influencia aparece patente poco antes de la conversión. Fue ésta precedida por señales que indicaban la presencia de la providencia. Y es que una vez realizado el hecho y sólo entonces, tenemos la certeza del carácter de signos de los hechos antecedentes. Sólo revela la cifra su carácter indubitable de signo después de realizado lo que anuncia; antes, habrá el temor y la fe tan sólo. San Pablo

puede descubrir ya con certeza el sentido de las palabras divinas que le imprecaran en la vía de Damasco. Así también ahora los signos que aparecieron en el umbral de la conversión del indio se revelan como tales, una vez realizada ésta. La providencia aparece con toda su fuerza en el final de la historia mexica (*supra*, pp. 132 y ss.). El pasado, que antes se tenía que ver en guerra a muerte con la providencia, vese ahora sostenido, desde lejos, por ésta. Y ambos puntos de vista son auténticos, sólo que el primero aparecerá al tomar conciencia de la culpa, y el segundo después de efectuada la negación, cuando hemos trascendido nuestro pasado.

Pero si ahora puedo reivindicar el pasado es sólo porque de cercano se convierte en lejano, de vivo y operante en yerto e ineficaz. En este segundo momento, lo indígena cambiará de signo: de negativo se volverá positivo, y el trueque se habrá logrado gracias a un purificador alejamiento.

Sin embargo, el alejamiento del pasado, si bien hace posible la reivindicación del indio, no basta por sí solo para lograrla. Fue menester que América se sintiera colocada en un inminente peligro histórico para que apelara, por salvarse, al indígena.

Habíamos visto cómo se manifestaba el ser americano ante la "instancia" europea (*supra*, p. 102). Ella es el intermedio que escoge la providencia para revelar el Nuevo Mundo. Desde la conquista y la conversión siéntese América pendiente de aquel movimiento que la manifiesta en su ser mismo. Depende de los juicios ajenos y se sabe enajenada por ellos. En la dimensión "externa" de su ser, es su mundo tal y como la luz divina, a través de su instrumento europeo, la descubre; son los juicios europeos los que la determinan; su ser es aquel que en su tribunal se dictamina. Pues su enajenación no es producto de un azar fortuito, no proviene de que casualmente se hubiera puesto de pronto Europa a medirla y a juzgarla; sino que, desde su nacimiento, sabe América que su ser pende de otra instancia, que es *de-pendiente.* Y cuando Paw y otros

muchos europeos crean la leyenda negra sobre el Nuevo Continente, siente él cómo el juicio adverso proviene de la instancia que lo está revelando en su ser y se aterroriza al verse así sometido al capricho ajeno, a merced de una libertad hostil. Muchos europeos, en efecto, acotan a América como un objeto preciso ante ellos, la declaran inferior y pretenden que acepte ese punto de vista como único válido sobre ella. Europa se constituye en donadora de sentido y significado de América; es ella la que determina sus probabilidades, la que pesa sus cualidades y determina sus derechos. Su trascendencia, el mundo constituido en torno a sus significaciones propias, queda aplastado por lo que el otro quiera manifestar en él. Queda su ser reducido a lo que es *de hecho* ante el juicio europeo, limitado a lo que *efectivamente* representa en la historia. Aparece América, en su ser "externo", como pura "facticidad"; se niega toda dimensión íntima a su realidad y, por tanto, toda trascendencia. Siente entonces cómo le arrebatan su mundo propio para dejarlo allí, fuera de ella, pendiente de una trascendencia ajena; siente que sus posibilidades propias se encuentran a merced del otro, que su realidad misma se organiza según proyectos ajenos. ¿Cómo escapar a la red que la apresa? Un medio hay, el más directo: tender a su vez una trampa al agresor. Eso hará Clavijero y más tarde también Teresa de Mier, si bien por distintos caminos.[1]

El criollo niega que el punto de vista europeo sea el único válido. En este movimiento juzga, a su vez, a aquel que lo determinaba. Vuelve sobre la misma Europa los argumentos con que ésta lo acotaba. Pero, por lo pronto,

[1] Este proceso podría explicarse en parte según la dialéctica sartriana del "Ser para el otro" *(cfr. L'Être et le Néant,* 1943, 3ª parte). El fenómeno que describimos tiene semejanza con la enajenación por la "mirada" del otro y los procesos de liberación frente a esa mirada. No obstante, preferimos atenernos a nuestra terminología por miedo de traicionar el pensamiento del propio Sartre al darle una aplicación concreta en los procesos históricos que aquí estudiamos. De no hacer tal, correríamos el riesgo de violentar innecesariamente ora los conceptos de la filosofía ajena, que no siempre podrían conservarse con el significado que quiso darles su autor, ora la realidad misma estudiada, que tendría que hacerse corresponder artificialmente a aquellos conceptos.

no introduce nuevos elementos de juicio, sino que hace recaer sobre Europa las mismas determinaciones que ésta le aplicaba. De ahí la argumentación *ad hominem* que utiliza Clavijero (*supra*, pp. 117 y ss.). El historiador criollo juzga a su juez; pero lo hace según una lógica común a ambos, según un punto de vista que puede aplicarse por igual a los dos continentes. Por tanto, lo que hace, en el fondo, es apelar a un criterio universal que no se identifique con ninguno en particular y que sea capaz de aplicarse a todos. Es el punto de vista de la lógica, de la razón universal. En ella se basan todos los argumentos de Clavijero; su argumentación es la misma que utiliza Europa, sus demostraciones idénticas. La razón será el único punto de vista válido para transar la disputa, el "criterio" último y supremo; y a ella apela el criollo contra su juez.

Así, frente a la acotación ajena, América se constituye, a su vez, en "instancia revelante" de Europa. Pero para poder hacerlo con toda autoridad y validez, precisa mostrarse portadora de una "luz" o "criterio" capaz de manifestar efectivamente el ser europeo: tal es la razón universal. Por otra parte, el criollo aceptará el juicio europeo, pero sólo aquel que sea portador del mismo criterio; el resto de las opiniones podremos recusarlas como no revelantes de nuestro ser efectivo, puesto que no serán portadoras de la luz a la que concedemos el poder de manifestar efectivamente nuestro ser.

América se establece así en absoluto pie de igualdad frente al juicio ajeno. Para ello coloca un criterio universal, despersonalizado, que trasciende por igual a ambos continentes sin identificarse con ninguno de ellos. Juzgando a Europa y América por igual, determinándolos según idénticos principios, mantiene su poder la razón. Ella, desde su lejana atalaya, observa a los dos continentes y a los dos concede idéntico rango. De ella pende ahora el ser de América. El criollo ha separado el criterio que lo revelaba, de la instancia europea, para colocarla en la impersonal lejanía de la razón. Por ese movimiento, América, trascendida por Europa, trasciende a su vez a

ésta. Pues ahora ya puede ella acotar también al otro, al constituirse como intermedio y depositario de aquel "criterio" universal. Ella participa de la razón y, por su medio, mide y juzga al Viejo Mundo. Se ve determinada por el punto de vista universal, pero, a través de él, puede a su vez determinar a los otros; por su intermedio puede enajenar a quien la enajena, trascender a quien la trasciende.

Pero si nos limitáramos a este primer proceso emancipador, tropezaríamos con un escollo bien molesto. En primer lugar, América presenta todavía a Europa como única realidad la que esta misma determina según sus juicios propios. Cierto que ella también juzga a Europa, pero no por esto deja de aceptar que Europa es capaz de determinarla íntegramente en su ser sin que nada escape a su mirada. En otras palabras, América parece consistir en pura dimensión "externa" de ser, parece constituirse exclusivamente por los juicios que sobre ella se plantean. En segundo lugar, incluso cuando la misma América por boca del criollo se pone a juzgar a su vez al Viejo Mundo, parecería que lo único que hace es devolver sobre Europa su propio punto de vista. Los mismos juicios con que el Viejo Continente determinaba al Nuevo, los regresa éste a su punto de partida, gracias al llamado a la razón universal que a ambos trasciende. Pero entonces, ¿qué es América sino el simple lugar en que las categorías europeas se tuercen para aplicarse a su punto de partida? ¿Qué es sino el punto en que la mirada europea se refleja sobre sí misma? El Nuevo Mundo sería simple espejo, espejo puro del Viejo, destinado a devolverle a éste su propia imagen, sin poder darle nada propio. Su destino sería permitir a Occidente tomar conciencia de sí mismo, verse realizado allá afuera en una tierra extraña. América sería pura y simple imagen, copia de lo europeo, indispensable para que éste se conozca interiormente. Y como todo espejo, sería un puro ver con ojos prestados, una mirada sin sostén ni sujeto, un hilo de luz sin llama que lo cause. Quedaría suspendida en el aire, evanescente, incorpórea, sin sustancia propia.

Sólo habrá una manera de salvarse: encontrar un contenido sustancial propio e intransferible, totalmente distinto y ajeno al europeo. América, para lograr su plena liberación, precisa presentar a Europa una realidad que llene dos requisitos: primero, que escape como tal a los juicios europeos, que no pueda ser determinada totalmente por éstos, que, por su diversidad sustancial, dé siempre la impresión de escapar a las determinaciones de la instancia que trata de acotarla; segundo, que especifique a la instancia americana como totalmente distinta de la europea, de tal modo que tenga aquélla autoridad independiente y que no parezca tan sólo utilizar los juicios europeos, para que la acotación que América dirige sobre Europa no sea simple reflejo, sino emanación de una realidad con consistencia propia. En suma: hay que enturbiar el espejo con un elemento opaco y denso; el espejo se transformará entonces en cuerpo compacto que absorberá la luz que pretenda revelarlo.

Pues bien, tal realidad queda simbolizada por el indio. Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen. Por el contrario, se presentará con especificidad y sustancialidad propias ante ella. De tal suerte, que el juicio que parte de América dé la impresión de surgir del fondo corpóreo y silencioso del indio. De aquí parece nacer el indigenismo de Clavijero. El deseo de independencia, albergado en el corazón del criollo, se dirige, para alcanzar sus propósitos, a la muda realidad del indio.[2]

Vimos ya cómo el europeo, al acotar a América, enajena su capacidad de trascendencia y la considera como

[2] Emilio Uranga (1949) ha captado perfectamente esta función del indigenismo que consiste en buscar en el indio un elemento sustancial que presentar ante la mirada del otro. Sus reflexiones, que no creemos aplicables a todo el indigenismo, coinciden en lo fundamental con el fenómeno concreto que acabamos de explicitar en estas páginas.

facticidad pura. Para liberarse recurrirá ésta al indígena. Y los dos objetivos que por su medio pretendía conseguir el criollo pueden resumirse en uno solo: recuperar una dimensión de su ser que no se reduzca a la "externa"; hacer que el otro reconozca la dimensión "interna" de su ser o, en otras palabras, hacer que el otro reconozca su capacidad de trascendencia. Pues bien, esto lo logra Clavijero al concebir la historia indígena como "ejemplo clásico" (*supra*, pp. 121 y ss.).

Considerar una época como clásica, implica dotarla de cierta comunidad con nuestro presente. No podemos llamar clásica a una cultura que sintamos totalmente extraña. Si la colocamos como ejemplar, admitimos cierta capacidad de encontrarnos en ella. Nos reconocemos, en alguna forma, en el modelo; entre él y nosotros existe una comunidad parecida a la que media entre arquetipo e imagen. En lo clásico, leemos nuestras propias posibilidades, realizadas en una encarnación plena. El acto ejemplar del héroe nos presenta nuestro propio acto posible *ya* realizado. Por eso es "ejemplar", porque nos marca la dirección ideal de que es capaz nuestra acción. Así, reconocemos en el modelo nuestra propia trascendencia en tanto realizada afuera, en tanto efectuada en una contextura semejante, aunque distante a la nuestra.

Por otra parte, concedemos al modelo un carácter normativo; él es la "presentación" que más se aproxima a la idea. La hazaña "ejemplar" del héroe no se considera en tanto que mero acto individual, rebasamos la esfera contingente de este acto hacia la universalidad al ver en él una instancia normativa universal. La acción heroica incita nuestra propia libertad a la imitación. Desde el momento en que elevamos una acción a título de "ejemplaridad", postulamos que exige adhesión universal. Lo clásico "presenta" pues, en sí, un ideal normativo. Sin dejar de ser individual, se trasciende fuera de su situación hacia lo universal.

En suma: al elevar un pueblo a la categoría de clásico reconocemos en él una doble potenciación de trascen-

dencia: por un primer movimiento, vemos realizada en él nuestra propia trascendencia; por un segundo, postulamos que esta trascendencia realizada se eleva a universalidad. Reconocemos en él una presentación del propio ideal posible, y este reconocimiento reobra sobre nosotros exigiéndonos acatamiento. Así, él es, en cierta forma, nuestro propio ideal, en tanto que reobra sobre nosotros para instar nuestra libertad.

Clavijero constituye lo indígena en ejemplar clásico. Y lo logra; no mirándolo en su facticidad individual, sino proyectando su acto a la universalidad de lo humano. Ve en él al Hombre y no al individuo; sus actos heroicos rebasan el estrecho límite de su situación para alcanzar lo normativo; así, pone él en el indio universalidad y trascendencia. En esto radica su humanismo; por eso cobran sus personajes perfiles grandiosos que despiertan en nosotros el respeto moral; por eso encienden la admiración e incitan a la imitación. Pero todo esto significa que Clavijero proyecta sobre el pasado indígena su propia capacidad de trascendencia; ve en él sus propias posibilidades realizadas hasta su plenitud. Es *su* hazaña posible la que está ahí en el héroe, es *su* capacidad propia de acción la que se realiza en cada acto grandioso. El indio revive, pero como simple presentación de posibilidades ajenas: las del criollo. Es un haz de posibilidades ajenas proyectadas fuera de su propio sujeto. El indio real proporciona la materia opaca y en bruto; el criollo se encarga de revestir e informar esa materia con la proyección de sus propias posibilidades. Así le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia.

Que si tal no hiciera, América seguiría siendo un pueblo acatado en su facticidad por el europeo, que sólo podría elevarse, para recuperar su trascendencia, hacia el mismo europeo que se la arrebata, reconociendo a éste por modelo. Clavijero traslada el ejemplo clásico; lo arranca del Viejo Mundo y lo enraiza en el Nuevo. Así recupera sus propias posibilidades que Europa le había enajenado; las recupera al verlas ahí, plasmadas en la historia. En

ella lee su propia trascendencia, en ella se reconoce como libre, al considerar su propio acto realizado en plenitud. Ya no es Europa quien habrá de plasmar sus posibilidades; ya no es ella quien determinará el alcance de sus actos juzgándola y objetivándola, ni quien le marcará el límite de su libertad. América proyecta sus posibilidades a su propio grado y las ve plasmadas ante sí misma en el "indio ejemplo clásico". A él se aferra, y conserva así, siempre *a la vista,* su propia capacidad de trascendencia; ya no tiene que apelar al ojo ajeno para verla encarnada; su propia libertad y la materia corpórea del indio se encargan de ello. Además, América misma es ahora capaz de presentarse ante el otro, no ya como pura facticidad, sino como movimiento de trascendencia hacia lo universal.

El indio no es sólo el pueblo particular y situado que ve Europa; es también el modelo. Lejos de encerrarse en su situación, elévase a lo ideal. Y como tal, exige adhesión universal y, por tanto, europea. América se coloca a su vez en lo alto y juzga desde arriba al Viejo Mundo. La que era pura imagen del otro se eleva a categoría de modelo para que Europa misma se reconozca en él como su imagen.

A través del indio puede el criollo presentar a Europa un ser que no pende ya de su juicio. En el indio muestra él *su* trascendencia *ya* realizada y se la demuestra al otro. Así se le hace presente al europeo la dimensión "interna" y libre del ser americano a través de un intermediario: el indio. Es éste una especie de pantalla en que el criollo inscribe sus posibilidades libres para que el otro las vea ya ahí, fuera de él, y se vea obligado a reconocerle a América su trascendencia.

Al "humanizar" al indio adquiere éste sentido propio. El pasado ya no se ve como pecaminoso; hasta puede elevarse a modelo. El choque entre la providencia y el pueblo en tanto individuo tiende a desaparecer; el estigma demoniaco se desvanece. Pero, en su lugar, aparece una característica del indio que anuncia un nuevo conflicto: la superstición (*supra,* pp. 148 y ss.). Lo demoniaco marca

el choque con lo divino, lo supersticioso el choque con la razón. Es supersticioso, no quien está engañado por consejas satánicas, sino el débil de luces, el flaco de entendimiento que no sabe asirse firme a su razón. El pecado del indio ante la historia tiende a explicarse ahora como desviación de la sana razón. Su conflicto ya no sería frente a un curso de acontecimientos que camina en dirección providencial, sino frente a una dirección humana racional que, al buscar su ilustración, deja a un lado a los faltos de fe en la naturaleza racional. Pero el choque no se presenta en Clavijero; apenas si tenemos que adivinarlo. Y es que nuestro autor encuentra ante todo en la razón universal la manera de emanciparse del otro. No percibe quizá que ese punto de vista lejano puede, a su vez, entrar en conflicto con lo personal del indígena. No se da cuenta del dilema que renace en sus manos entre el pueblo con vida y sentido personales y la mirada objetivadora e impersonal de la razón universal. Pero éste es asunto de una etapa posterior en el indigenismo. Habrá que transitar a otro paso *(infra,* caps. 8 y 9) de este mismo momento histórico para que haga crisis el nuevo conflicto.

6. Fray Servando Teresa de Mier

METAMORFOSIS DEL PASADO INDÍGENA

"¿Qué era la religión de los mexicanos sino un cristianismo trastornado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos?", exclama fray Servando inflamado el espíritu por el entusiasmo.[1] Cristianos, sí, los súbditos del rojo Huitzilopochtli, los servidores del astuto Tezcatlipoca; cristianos los pueblos que rendían al sol su homenaje, que adoraban la culebra y bebían la sangre de sus semejantes. Mas si eran cristianos, ¿dónde ha huido aquel pueblo abominable que rindiera a Satanás pleitesía? ¿Dónde están aquellos seres de ritos blasfemos y extravagantes creencias? ¿Qué ha pasado con sus horrendos cultos y sus leyes supersticiosas? Sueño, fantasía, invento todo ese tétrico mundo. Que nada hubo de tal si no es el velo con que el misionero se ocultara a sí mismo la realidad. No hubo religión nefanda en el indio, ni adoraciones impías: aquello fue una mísera y trágica alucinación en las mentes encendidas por el celo misional o por la codicia aventurera. Y será fray Servando quien, cual supremo hechicero, se encargue de deshacerla. Él, con su varita mágica, irá tocando los rincones del mundo indígena y, a su conjuro, todo volverá a su ser auténtico.

[1] "Carta de despedida a los mexicanos escrita desde el castillo de San Juan de Ulúa", en *Escritos y Memorias*, prólogo y selección de E. O'Gorman, 1945, p. 43.

Ante todo, habremos de saber que aquel sabio Quetzalcóatl, lucero del alba, dios de los vientos, señor que gobierna y manda, no es otro que Santo Tomás, el incrédulo discípulo de Cristo, quien, proveniente de Asia, predicó en el Nuevo Mundo la santa palabra. Él era también el "Viracocha" de los peruanos y el "Chilam Cambal" de los mayas. Y después de él, será su discípulo San Bartolomé quien continuará la predicación; santo varón al que veneraron en "Copilco", nombre que nuestro guía nos hace leer como "dónde está Bartolomé" ("Carta...":42). Así, desde el principio mismo de la Iglesia, fueron los indios cristianos.[2] Porque el Evangelio dejó en ellos huella tal, que su religión entera se derivaba de él. Conservaban los obispos descendientes de Santo Tomás; y los mismos emperadores aztecas guardaban del apóstol su poder, pues se llamaban "vicarios" y "lugartenientes" suyos ("Carta...":41).

Y si seguimos acompañando a nuestro fraile, veremos cómo todo el mundo indígena gira y se trastrueca. Toca la varita a Huitzilopochtli, el del arco y las flechas, y bajo su cara espantable va dibujándose su antípoda: ¡el Redentor! (De Mier, 1922, II:XI). Pues a Huitzilopochtli llamaban también "Señor de la Corona de Espinas" ("Carta...":38), y era un hombre-dios que naciera de una virgen. Así, la horrenda fiesta que efectuaban en su honor y que Sahagún describiera aterrorizado, conviértese según nuestro extraño guía en... misa de rito oriental (De Mier, 1922, II:XXXII y ss.). Tezcatlipoca era el Dios único y espiritual, y todos los demás númenes eran sólo imágenes de santos e invocaciones distintas de Dios y de la Virgen (De Mier, 1922, II:XXXIX y ss.). La monstruosa Coatlicue resulta de pronto la misma Virgen María, a quien presentaban niños, no para sacrificarlos como pudiera pensar cualquier malicioso, sino para presentarlos al templo a imitación de los judíos (*cfr.* "Carta...":39; "Apun-

[2] "Apuntes para el sermón sobre la Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe", en *Colección de documentos para la historia de la guerra de la independencia de México de 1808 a 1821*, recopilación de Hernández y Dávalos, 1879, tomo III, p. 9.

tes...":9 y De Mier, 1895:9). Pues tanto querían al pueblo hebreo, tan fielmente se inspiraban en él, que edificaron un templo —el de Tenochtitlan—, en el que trataron de remedar el de Salomón; y, para su inauguración, sacrificaron el mismo número de víctimas que éste... sólo que los mexicanos —quizá más devotos— remplazaron los carneros por suculentos mortales ("Carta...":42 y ss.). En otras cosas imitaron también al pueblo hebreo, como en el relato de su famosa peregrinación, "que duró 40 años y que no es más que una copia literal del de los israelitas por el desierto con las mismas mansiones y prodigios", porque "los indios tenían en su poder... toda la Biblia..." ("Carta...":43). Poseían todos los sacramentos; y el nauseabundo tizne con que se embijaban la cara era nada menos que el crisma u óleo santo con que se ungían los judíos.

Pero hasta la lengua habrá de transformarse en el exorcismo. Pues las explicaciones que hasta fray Servando se dieron del nombre de "México" se equivocaron de medio a medio. Porque es nombre que proviene del hebreo "Mesci", que quiere decir "Mesías" y que Santo Tomás seguramente les enseñaría. "Sí, México con x suave como lo pronuncian los indios significa *donde está* o (donde) *es adorado* Cristo y mexicanos es lo mismo que cristianos" ("Carta...":37-38). No para aquí el prodigio: pues que también a la Trinidad —en cuyo nombre eran bautizados— nombraban en hebreo ("Carta...":40-41). En una palabra, que toda su mitología "se reduce a Dios, Jesucristo, su Madre, Santo Tomás, sus siete discípulos llamados Timé Chicome-coatl y los mártires que murieron en la persecución de Huémac" ("Carta...":45). Por eso cuando llegaron los españoles no pensaron los aztecas recibir una creencia distinta a la que ya tenían; "todos creían efectivamente que nuestra religión era la misma suya, aunque desfigurada por el tiempo" (De Mier, 1895:169). Los errores, supersticiones y ritos malignos con que toparon los españoles, se debieron a una triple causa: la natural desfiguración de la doctrina evangélica a través de los tiem-

pos, las apostasías que sucedieron a la venida de Santo Tomás ("Apuntes...":11), y las persecuciones que tuvieron que sufrir los "cristianos".

La metamorfosis se ha operado: aunque desviado de ella, el indio conoció la verdad y supo de la gracia. Ya no podemos llamarlo idólatra ni gentil; el indio que encontró el español en Yucatán o Veracruz era un cristiano, ungido por el bautismo, heredero de la gloria al igual que el español, en gracia como él.

Habíamos visto cómo en Sahagún e incluso en Clavijero, suponía la era precortesiana una época de tinieblas en la que el hombre caído y alejado de Dios se extraviaba sin remedio. El pueblo azteca estaba "oculto" por la providencia; vivía al margen de la historia que ésta regía según sus designios. Ahora, en cambio, al trastrocarse como por encanto el significado del mundo azteca, desaparece el negro hiato que existía en su historia. Ya no es lo precolombino oscuro tránsito entre dos revelaciones como en Clavijero. Toda su historia, lejos de permanecer oculta a la Iglesia de Cristo, transcurrió en su seno. El azteca no es ya el pueblo abandonado y condenado por la providencia. Ésta velaba sobre él, le envió a Tomás, su instrumento, y lo recibió en su gracia. Pues "esta opinión [la de la predicación de Santo Tomás] es la más conforme a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres, la más digna de la misericordia de Dios con una inmensa parte del linaje humano" (De Mier, 1895:169); que no era propio de la providencia "haber dejado perecer entre las tinieblas de la infelicidad durante 16 siglos la mayor parte del mundo en la cual... parecía haber puesto Dios el mayor golpe del género humano" (De Mier, 1895:203). Ni por un momento envolvieron las tinieblas al indio. Siempre se inclinó sobre él la divinidad, iluminándolo. Antes aparecía la historia americana escindida en dos por la conquista: allá estaba la oscuridad, el horror de la caída, aquí la reconciliación en la nueva vida. Ahora, en cambio, sólo hay un caminar uniforme a la luz de la gracia. Santo Tomás marca la dirección de la ruta y señala

proféticamente la próxima etapa, la llegada del blanco. La conquista, al volver a traer a Cristo, no hace sino cerrar el ciclo armoniosamente y completar la obra ya empezada.

Liberación radical de América

Pero podemos preguntarnos: ¿cuáles son los motivos por los que fray Servando se dedica a presentar un panorama histórico tan extraño al tradicional, una visión tan desconcertante? ¿Cuál es el nervio de esa exposición, basada toda ella en idea tan peregrina y extravagante como la del cristianismo del azteca? ¿Por qué esa tozudez casi obsesiva en defender ideas casi fantásticas y de nulo valor probatorio?

Al igual que Clavijero, siente Teresa de Mier en su carne la herida ardiente que le produce el juicio despectivo del europeo. "No parece sino que mi pobre patria —se queja— esté destinada a ser el disparador de los españoles más hábiles" (De Mier, 1895:72). La calumnia europea contra América no es exclusiva de un Paw, sino cosa bien extendida; además, la independencia está fresca y el dedo del español acusa aún a la hija ingrata. Europa no puede dejar de ver al Nuevo Mundo como a su pupilo o a su hijo, como una realidad pendiente aún de ella. Pero ¿dónde está la raíz misma de esa pretensión europea? Parece presentir fray Servando que radica en el hecho primordial del descubrimiento. Porque significó éste el vuelco decisivo de América, su tránsito a la nueva vida y la manifestación de su realidad histórica. Por eso es que el español se empeñó siempre en recalcar lo tenebroso del pasado precolombino. De ahí también que presentara al indio como demoníaco: "los españoles y misioneros empeñados en no ver sino al diablo, aun en las cruces, todo lo endiablaron sin escrúpulo" (De Mier, 1922, II:XXXVIII). Así, incapaces de reconocer en América la palabra del apóstol, utilizaron al diablo como recurso para negarla: "El diablo y los profetas idólatras son... el recurso continuo

de todos los escritores españoles para eludir los testimonios que, a cada paso, han encontrado de la predicación evangélica" (De Mier, 1922, II:XIV).

Los europeos mantienen el mejor título de su soberanía sobre el Nuevo Mundo: ellos le dieron la luz y lo liberaron del demonio. La conversión es la marca de su paternidad y señorío: "porque se han hecho del Evangelio un título de dominio, contra la intención de su autor" (De Mier 1895:9).

Y el padre Mier no puede tolerar ese hecho que, para siempre, pone un sello de vasallaje en América; "porque ciertamente no puedo sufrir —confiesa— que los españoles nos llamen como suelen hacerlo, Cristianos nuevos hechos a punta de lanza, y que no hemos merecido de Jesucristo una ojeada de misericordia, sino después de 16 siglos entre la esclavitud, el pillaje, la desolación y la sangre" (De Mier, 1922, II:VIII). El único medio de acabar radicalmente con todo esto es negar el vuelco definitivo que realiza América con la conquista. Y fray Servando, paladinamente, trata a toda costa de separar conversión y conquista, retrotrayendo aquélla hasta el primer siglo cristiano. El descubrimiento pierde entonces la significación profunda que se le atribuía. Ni siquiera la conserva en lo natural, porque —según nuestro fraile— ya desde mucho antes de la venida del español, estaba América en comunicación con el resto del mundo: estuvo en comercio con la China, por donde vino el apóstol y, desde el siglo X, había en sus tierras colonos normandos, daneses, irlandeses y escoceses ("Carta...":44-45). Todo el significado primordial de la conquista se derrumba. Ahora parece como una operación militar cualquiera. El español encuentra ya el Evangelio en las nuevas tierras, pero se niega a verlo. Se ensañaban contra los vestigios dejados por el propio Santo Tomás y, al destruir la religión indígena, atentaban contra la suya propia (De Mier, 1922, II:XVII). Ahora son ellos los ciegos y no los indígenas. Lejos de que éstos se opusieran al curso universal y providente de la historia, cooperaban con él. El azteca esperaba aceptar

de buena gana una religión que ya le habían antiguamente predicado. Es el español quien se niega a ello al destruir los restos de la predicación primitiva. Y, lo que es peor, demostró con ello que no era la religión lo que le importaba en América: "Por lo cual dice Acosta —cita fray Servando— que a no haber tenido [la conquista] otro objeto que la religión se habría establecido sin una gota de sangre" ("Carta...":42).

Nuestro apasionado personaje advierte sin duda la hostilidad que su extraña teoría habrá de despertar entre los españoles. Es esa una "especie incómoda para los europeos" (De Mier, 1895:15), y por ello, "los enemigos de las glorias de nuestra patria han de llamar fábulas, delirios y hasta blasfemias e impiedades" ("Carta...":47).

¿Pues qué pasaría, en efecto, si, por obra de algún todopoderoso hechicero, fuese resultando cierta la hipótesis de fray Servando? Oigamos su propia respuesta: los europeos —dice— "dieron en que todo era una coalición de los criollos para igualarlos con los indios dándoles imágenes del Pilar, quitarles la gloria de haber llevado el Evangelio, desmentir la bula de la donación de las Indias, y minar así por sus cimientos el derecho del rey sobre ellos" (De Mier, 1922, II:IV). ¡Nada más y nada menos! ¡La tesis del fraile aparentemente alocado, tendría por resultado igualar al español al indio y socavar los cimientos de la dependencia americana!

Eso es —sin duda alguna— lo que pretende el criollo. No puede tener otro motivo su doctrina, aparentemente ilusoria e inocua. Con ella se coloca América exactamente en el mismo plano histórico que Europa. La providencia vela por igual sobre ambas y les da idénticos dones. Ante un juez imparcial no se podrían establecer distingos ni jerarquías entre ellas: tantos derechos concedería a la una como a la otra. Y fray Servando parece elegir un símbolo de esta igualdad ante la historia y ante la providencia: la Virgen de Guadalupe frente a la del Pilar. Según su curioso "Sermón", la Guadalupana fue dejada por Santo Tomás como vestigio de su predicación; al igual y como

la del Pilar fue dejada por Santiago en España, según la tradición. El apóstol Santiago convierte a España, Santo Tomás a las Américas; las vírgenes que veneran ambas naciones simbolizan su igualdad. Tal nos parece el motivo oculto y quizá poco consciente del descabellado sermón de nuestro escritor; sentido que se revela en una frase señalada más arriba, en que pone en boca española la acusación de que él pretende darles a los mexicanos "imágenes del Pilar" (De Mier, 1922, II:IV); similares indicios pueden verse en otros pasajes *(cfr.*, por ejemplo, De Mier, 1922, II:XXXVIII y ss.).

Pero la igualdad ante Europa se extrema y encona más todavía. Si son pueblos que nada se deben mutuamente y que siguieron rumbos paralelos, cada cual deberá tratar de fincarse en su propia tradición y tanto valdrá la del uno como la del otro. Fray Servando rechazará el pasado de la colonia y tratará de enraizarse de nuevo en uno más remoto, el precolombino. "La negación y rechazo de todo cuanto España significa para el Nuevo Mundo —dice O'Gorman— y el consiguiente deseo de olvidar el pasado colonial, dio lugar, corolario romántico, a la reinstauración del pasado precortesiano..."[3]

Al igual que en Clavijero, América se levanta frente a su antiguo amo. El reo se insurge frente a su juez y se establece en su igual. Pero para que fuera posible este movimiento fue necesario acudir de nuevo al indio. En él habría el criollo de buscar los motivos y derechos de su revuelta.

[3] *Fray Servando Teresa de Mier*, selección, notas y prólogo de Edmundo O'Gorman, 1945, p. XXXIV del prólogo. Debemos señalar nuestra deuda para con este ensayo de O'Gorman, que utilizamos como guía general en la elaboración de este capítulo.

7. Lo indígena como realidad específica que me libera de la "instancia" ajena (segundo aspecto)

Habíamos visto cómo, en Clavijero, el indigenismo se basaba en una previa inversión de la valoración del pasado. Perdida la cercanía de su acción pecaminosa, vuelve a verse con amorosos ojos y puede ya valorarse positivamente. Pero es en fray Servando en quien el cambio de signo del pasado alcanza su extremo. En un Sahagún, el ser "externo" del indio, su figura ante la historia y la providencia, babía permanecido oculto hasta el momento preciso del descubrimiento y la conquista. De ahí que sólo se manifestara al chocar con el curso general de la historia en el momento de la conquista y al aparecer condenado ante ésta *(supra,* pp. 99 y ss.). Con fray Servando la conversión se retrotrae considerablemente. Hubo, sí, un pasado pecaminoso del indio, el anterior a la predicación evangélica; pero desapareció al llegar Santo Tomás a sus reinos. El momento en que la providencia revela el ser americano ya no será la conquista, sino la predicación del apóstol. Resulta entonces que el pasado precolombino, lejos de haber permanecido siempre al margen de la ley y de la gracia, estuvo por largo trecho iluminado por éstas. El pasado trastrueca su signo: ya no es oscuro ni negativo, sino luminoso y con recto sentido; ya no choca con el curso de la historia, sino que coopera con él. La providencia vela sobre el azteca al igual que sobre cualquier otro pueblo cristiano. América poseía, pues, plena-

mente su ser ante la historia y ante la providencia, conocía la superficie "externa" de su realidad, antes del descubrimiento. Y la conocía en su doble aspecto: en el natural, pues ya hombres de otros rumbos habían manifestado su existencia (*supra*, p. 169), en el sobrenatural, pues el indio poseyó la gracia a la llegada del apóstol. Lo cual quiere decir que la conquista pierde todo su original significado; ya no es ella el momento manifestativo del ser americano.

Todo esto tiene dos consecuencias inmediatas: primera, se otorga a América un "ser-ante-la-historia" anterior a la venida del español y se desliga a éste de la misión reveladora que le concediera la providencia. La "instancia revelante" ya no será el conquistador ni el misionero, sino Santo Tomás, e incluso los orientales que con él vinieron. Segunda, se convierte el pasado indígena, posterior a la predicación evangélica y anterior a la llegada de Cortés, en algo plenamente positivo y protegido por la misma divinidad. Con lo que podremos reivindicar de nuevo la realidad precortesiana.

Sobre esta inversión valorativa se levantará un movimiento de liberación frente a Europa que recuerda, en sus puntos fundamentales, el que realizara Clavijero, si bien se realiza por una vía más simplista. Vimos cómo la providencia, para manifestar el ser americano, había utilizado un medio indirecto: la "instancia" europea. Nunca se confundió, va sin decirlo, con ella; pero sí le concedió la prerrogativa de ser su instrumento. La dependencia del Nuevo Mundo arraiga en el doble hecho del descubrimiento y la conversión. La liberación más radical consistirá, por tanto, en cercenar a éstos de Europa, en quitarle al Viejo Mundo el papel de intermediario entre América y la divina providencia. Esto logra nuestro autor haciendo emplear a la divinidad intermediarios bien distintos: Santo Tomás, e incluso los asiáticos o los noruegos.

Pero esto implica simultáneamente la erección de un tercer punto de vista, que esté radicalmente separado de Europa. Es la misma providencia. Toma ésta el lugar que

Clavijero reservara a la razón universal y realiza una función similar a la suya. Lo que ahora se hace es desligar a Europa de su carácter de instrumento privilegiado. Se separa totalmente la "luz" o "criterio revelante" de la "instancia" europea. En tal forma que esa luz utiliza de hecho otros instrumentos para su labor manifestadora. El europeo ya nada tiene que decir sobre el auténtico ser de América, pues carece de criterio providencial en qué fundar sus derechos. La providencia, al igual que antes la razón universal, mantiene una relación idéntica con respecto a ambos continentes, brilla para todos por igual y a todos concede idéntico rango *(supra,* p. 170). Frente a ella, Europa, lejos de servir a sus designios, los contraría, al descubrir la religión predicada por Santo Tomás *(supra,* p. 169). Símbolo claro de la igualdad que se establece: Santo Tomás frente a Santiago y la Guadalupana frente a la Virgen del Pilar *(supra,* p. 170); prueba patente de que la luz divina ilumina con idéntica claridad ambos mundos.

En rigor los dos podrían utilizar su "criterio" para juzgar al otro. América, a su luz, podría erigirse en instancia revelante de Europa. Y de hecho fray Servando podrá decir que en la conquista es el español quien se revela culpable al destruir los restos del evangelio y perseguir a los creyentes en "Quetzalcóatl-Santo Tomás" (a quienes llamara "cristianos"). A una acotación se responde con otra. El acusado se convierte a su vez en tribunal, gracias a la separación definitiva entre la instancia revelante que la condenaba y el criterio a cuyo nombre lanzaba la condena.

Fray Servando parece moverse, en su relación con Europa, en un ambiente del todo similar al de Clavijero. Su indigenismo presenta la misma fundamentación. Sin embargo, supone un importante cambio. En él, el tercer punto de vista que permite la emancipación no es la razón, sino la misma providencia, centro del momento primero del indigenismo. Dentro del mismo movimiento liberador, supone, pues, una vuelta romántica hacia los valores del pasado. Frente a la confianza ingenua del jesuita ilustrado en la todopoderosa razón, fray Servando vuelve a

colocar a América directamente bajo el signo religioso. Su indigenismo se acerca más, en este aspecto, al del momento anterior y supone un estado de retroceso entre los dos autores que consideramos en el segundo momento (Clavijero y Orozco y Berra). A la par, nos evidencia cómo una misma actitud emancipadora, fundada en un proceso dialéctico similar, presenta diversas facetas según se coloque bajo signos históricos distintos; en nuestro caso: ilustración y romanticismo.

8. Manuel Orozco y Berra

Dejamos a Clavijero y, pasando sobre un siglo de distancia, nos sumergimos en la última gran obra consagrada a la civilización indígena: la de don Manuel Orozco y Berra. Llenos tenemos aún los ojos del mundo vivo y humano que recreara el jesuita, aún recordamos al pueblo heroico y sangriento, clásico ejemplo de virtud y fortaleza, cuando, abriendo la obra de nuestro guía, nos sentimos transportados a otros reinos. Caminamos por rítmicas páginas, escalamos sistemáticos libros y eruditos capítulos, descendemos por parágrafos escuetos y análisis precisos, y apenas si en algún recodo olvidado creemos reconocer una cifra del mundo perdido; es alguna piedra que nos hace un signo, algún nombre que llama a nuestra memoria, algún acontecimiento que nos despierta. Por lo demás, el paisaje es bien distinto: ahora caminamos por un conglomerado de datos. Allí están todos, limpiamente ordenados, pulidos, esperando su turno. El inventario es perfecto, nada falta, la civilización indígena está completa: allí están todos sus temas, sus datos, perfectamente alineados... uno tras otro; duermen su sueño. Parece que todo lo indígena hubiera acudido a la cita. Y sin embargo, ¿dónde está lo que más ansiosamente buscamos? ¿Dónde el mundo articulado y orgánico, que Sahagún y Clavijero nos habían acostumbrado a vivir? ¿Dónde esa presencia impalpable de un pueblo endemoniado y heroico, feroz

y sublime, culpable y trágico? Nada nos responde: el indígena se ha atomizado en mil pedazos.

Al propio tiempo, la perspectiva personal del autor que proyectara su sentido peculiar y unitario al pueblo estudiado se esconde celosamente. Difícil parece, a primera vista, encontrar ese oculto sentido que nos diera la clave de la visión de Orozco. A la objetivación del mundo indígena corresponde la del propio autor, quien rara vez se sugiere a sí mismo. Pero no por ello habrá que abandonar la empresa; pues no hay obra que no esté sostenida por un personal sentido. Recogeremos, a lo largo de las dos mil páginas, todo indicio, toda cifra que nos hable de un mensaje; y si no aparece, será quizá porque habría que buscarlo en el mismo sinsentido. Hagamos hablar a los datos brutos. Cuando no el giro o alusión de la frase, el método mismo empleado nos revelará la dimensión de perspectiva que buscamos. Pues seguramente lo más personal en una historia aparentemente impersonal será su método.

Método generalizador

Desde las primeras palabras de la obra, podemos anotar un preciso indicio del método que seguirá Orozco a todo lo largo de su *Historia*.[1] Para explicar la mitología mexicana deberemos antes recordar —así sea someramente— el origen de toda mitología. En todo pueblo primitivo se darán determinados hechos que expliquen lo mitológico; la mitología indígena, caso particular, se explicará por esos hechos. El indio se estudiará desde un método preciso: desde las reglas que presiden el nacimiento y evolución de todo pueblo primitivo o semicivilizado. El indio se considerará, desde el principio, como un caso más en la humanidad, como un pueblo entre otros similares, cuyo estudio no podrá lógicamente diferir del estudio de otro

[1] *Historia antigua y de la conquista de México*, 1880; t. I, pp. 3-4. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número del tomo, en romanos, al de la página, en arábigos.

cualquiera. Y ese tipo de método presidirá a toda la investigación histórica.

Existe un tramado de leyes generales mecánicamente aplicable a cada caso. Bastará aplicarlas al nuestro para que éste se explique. Así, por ejemplo, es el saber mítico propio de toda civilización primitiva. Su aparición podría explicarse universalmente como una etapa natural en la evolución de la tradición de la tribu (*cfr.* I:415). ¿Cómo explicar entonces los mitos mexicanos? Atengámonos a las leyes generales. Todos se aclararán perfectamente por ellas. Recordemos tan sólo que todo mito es expresión de un acontecimiento social o fórmula práctica de una relación astronómica o un fenómeno natural. Así la pintoresca leyenda del nacimiento de Huitzilopochtli se reduce al recuerdo de cierto desacuerdo con una tribu vecina (I:127); las sarcásticas y traviesas aventuras de Quilaztli a un conflicto de sacerdotisas (III:72-75). El mito de la lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca no expresa más que la observación del antagonismo astronómico de Venus y la Luna y las luchas religiosas en Tollán (I:67; II:152). Las preciosas leyendas de las aventuras de Quetzalcóatl frente a Tezcatlipoca el mago, quedan perfectamente aclaradas por los mismos conflictos religiosos (III:55). La creación del sol, en fin, reproduce paso a paso, en lógica secuencia, la dedicación de las pirámides teotihuacanas al sol y a la luna y la derrota de la antigua religión (I:16, I:35; *cfr.* otro ejemplo en II:181). Que no parece interesarnos tanto la peculiar significación de cada mito, su revelador sentido humano, su papel dentro de la cosmovisión del pueblo estudiado. Parece que nos preocupara fundamentalmente su explicación llana y simple según una ley sociológica general. La ley aclara totalmente el hecho, lo explica adecuadamente. Y tal parece que, al recibir su luz, el mito agotara, para Orozco, todo su mensaje. Si acaso quedara un residuo inexplicado podríamos desdeñarlo; nada interesaría a nuestro propósito. El historiador, semeja decirnos Orozco, debe aplicar la regla al hecho concreto estudiado; al hacerlo, el hecho aparecerá claro, lógico,

casi obvio; su papel se agotará en tal determinación. Y él cesa de hablar allí donde la ley termina su acción explicativa, pues ¿qué otra cosa cabría decir?

Procedamos, por ejemplo, a explicar la religión azteca con su secuencia de horrendos sacrificios. ¿Buscaremos quizá incardinar el hecho de la mentalidad peculiarísima que lo presidió? ¿Trataremos de encontrar su sentido en la visión trágica que del mundo tiene el nahoa, en su finísimo sentimiento de las relaciones del hombre con la divinidad? Empresa fuera ésta ajena a una historia científica. Apliquemos más bien el mismo método de antes. Tratemos de encontrar una ley válida en cualquier sociedad que nos dé razón del extraño suceso. Y tal es la faena de Orozco; pero lo más interesante será que, desde ese instante, el problema cambia de faceta y reviste matiz particular. Oigamos cómo se plantea la cuestión: "¿Esta mancha de la humanidad alcanza alguna *explicación* posible? ¿Tan grande falta es que no admite disculpa ni merced *delante de la razón?* Tal vez pudiera merecer alguna" (I:193; cursivas mías). El hecho debe *explicarse:* su justificación residirá en esta explicación. Y es que, ante la razón, toda culpa queda perdonada si se explica. El hecho se plantea, pues, ante el tribunal de la razón. Si lógicamente explicamos el suceso, el juez ofendido perdonará el agravio. Y encuentra Orozco una regla general que explique el tránsito de la ofrenda ingenua al sacrificio humano. Evolución paulatina en la calidad y número de las víctimas, "hasta llegar a la víctima humana, que era *la consecuencia forzosa de una lógica inflexible,* torcida en sus principios" (I:195; cursivas mías). El sacrificio humano es efecto de un proceso lógico inflexible; forzosamente el pensamiento caería en el abismo. Podría el sacrificio haberse dado en cualquier pueblo animado de razón y, de hecho: "Vemos todos los pueblos convergir en un punto [el de los sacrificios humanos]; aunque ignoramos los caminos por donde llegaron, se les ve coincidir en una idea común, sin que tengamos todos los elementos para juzgar del raciocinio" (I:196). Hemos encontrado, pues, una regla gene-

ral en que subsumir nuestro caso indígena. Y aunque pueda a primera vista parecernos la justificación de Orozco bien común y natural, muéstrase, en el fondo, muy reveladora. La falta particular se justifica si puede explicarse, es decir, si puede comprenderse en un proceso lógico general capaz de ser aplicado a cualquier pueblo. Bastará subsumir el caso propio en un juicio universalmente aplicable, para que aparezca límpido y puro. Que ante la razón el hecho que se hace inteligible queda, por ello, limpio de toda culpa.

Idéntico método encontramos en todos los pasos de la investigación. Si queremos comprender la aparición de las primeras industrias americanas, ¡apelemos a la "constitución humana"! ¡Llamemos a los móviles generales de nuestra inteligencia! (*cfr.* II:301). Si se trata de la tarea bien ambiciosa de interpretar el nacimiento y primeros pasos de las naciones del Anáhuac, nos bastará recordar las etapas que en regular secuencia presiden toda evolución social humana, desde la familia hasta la nación (*cfr.* II:381-386). Con esta explicación aclaratoria podemos quedar tranquilos y seguros de haber comprendido el pueblo estudiado. Que poco interesa lo que científicamente no pueda ser de tal modo determinado.

Y si el indígena está en deuda con la ley general, pues a ella parece deber su ser inteligible, ésta recibirá, a su vez, tributo del indígena. Será él un caso específico en el género y una experiencia concreta en la teoría científica. Existe, por ejemplo, una regla sociológica: "El desarrollo de la humanidad depende no sólo de su aptitud intelectual, sino de los objetos que la rodean, de mil condiciones que no siempre pueden ser bien apreciadas. La configuración de un país, sus accidentes climatológicos, determinan la vida y las costumbres de sus moradores" (II:317). Y el caso mexica está allí para confirmarlo: "Los objetos que rodean al hombre determinan sus ocupaciones; los mexica, metidos en una isla, debieron precisamente convertirse en nautas" (I:376). Por último, sus mismas ocupaciones y habilidades se presentarán para compro-

bar la relación general de dependencia del hombre a su medio (*cfr.*, por ejemplo, I:373). El hecho azteca confirma la previa hipótesis, como la caída de un cuerpo particular cualquiera en el vacío confirma la ley gravitatoria. En ambos casos lo particular es un caso más remplazable por otro cualquiera.

Soberbio ejemplo de esta actitud y método de Orozco, la historia del pueblo chichimeca. Toda ella es la más palpable muestra de la ley general que preside a las naciones. Es la lucha constante de un elemento civilizador y otro salvaje, conflicto eterno entre el nómada y el labrador sedentario, entre el hombre de la ciudadela y el templo y el de la zarza y la peña. Todas las guerras de los chichimecas se explican por el mismo motivo siempre repetido: la defensa de la civilización contra la barbarie; hasta llegar al definitivo triunfo de uno de los dos términos incompatibles. Así revélase toda la vida de ese pueblo presidida por una lenta evolución hacia la cultura, a veces interrumpida, otras frenada, pero siempre progresiva (*cfr.*, por ejemplo, III:117, 120, 126, 129, 177, etcétera). El pueblo nahoa comprueba la ley universal de los pueblos hacia el progreso, la lucha universal del civilizado contra el bárbaro. En esta ejemplificación agótase la comprensión de la historia chichimeca.

Henos aquí al pueblo indígena perfectamente encuadrado, medido de arriba abajo, de frente a espalda, cuadriculado por la red de leyes universales. Helo aquí convertido en una ficha más en un fichero; o en una divertida figurita plástica que hacemos pasar de lo universal a lo particular, del género a la especie, por toda la amena arboleda de Porfirio. Su carácter le será señalado por el lugar que ocupa: si le toca la gaveta de los pueblos civilizados, civilizado será; si ocupa el lugar de los cafres, cafre. Allí está el pueblo indígena frente a Orozco, pasivo, inerte, dispuesto a ser analizado y clasificado. Nada pide; espera pacientemente su gaveta y el número que le corresponde en la estadística.

En nombre de la objetividad se tomará una coherente actitud frente a la intromisión de lo sobrenatural en la historia. Vimos ya cómo el criterio sobrenatural, predominante en Sahagún, subsistía aún en Clavijero, si bien abandonaba en éste cada particular suceso de la historia para referirse tan sólo a su totalidad. Aquí, por fin, se separa de la historia todo criterio sobrenatural. Y es que si la enfocamos desde el punto de vista de las leyes objetivas, mal podemos permitir intromisiones religiosas.

El problema se presenta claro en la pretendida coincidencia de tradiciones indias con los relatos bíblicos. En referencia a este problema hubo, antes de Orozco y según él, dos tipos de escuelas: la "filosófica", dirigida por Humboldt, que "buscaba sólo fijar orígenes, establecer relaciones"; y la "religiosa", la más numerosa, "a cuyo frente iban nuestros escritores de historia antigua [y que] tenía por objeto ajustar la cronología y ciertos hechos primitivos con la relación de la Santa Biblia" (I:59). Esta escuela no vaciló en torcer los hechos e interpretar arbitrariamente los datos para lograr su objeto. Tal es el caso del diluvio, en el que Clavijero, siguiendo a Sigüenza, pretendió reconocer la tradición bíblica en pinturas que nada de eso representaban (*cfr.* I:57 y ss.). Tal también en la explicación de los soles indígenas, en donde incluso se trastornan los datos objetivos; "el cambio —dice Orozco— se ha hecho intencionalmente por aquellos escritores, que impulsados del deseo cristiano, en manera alguna autorizado, de ajustar las tradiciones indígenas con las verdades bíblicas, no titubearon en llevar al último lugar al Atonatiuh para hacerlo coincidir con el diluvio de Noé" (I:6; *cfr.* también I:11). Peor aún sucedió con Ixtlilxóchitl y Veytia. Oigamos la catilinaria de Orozco:

> Estos soles cosmogónicos tan diversos de los que narran las pinturas texcocanas, que tan conocidas debían ser de Ixtlilxóchitl, presentan una marcada intención de conformarse

con la cronología bíblica. Veytia, de la escuela de Ixtlilxóchitl, lleva adelante el intento, no sólo dislocando las datas, sino dándoles tortura en el lecho de Procusto, hasta hacerlas caber de manera que, a poca diferencia, conforman con el diluvio universal, la confusión de las lenguas, la dispersión de las gentes, el milagro de Josué cuando paró el sol, y la muerte del Salvador. Sorprendente y famoso fuera esto, siendo cierto; mas no tiene otro fundamento que los deseos de la piedad [III:22; *cfr.* también I:15, nota].

La intromisión arbitraria de los datos bíblicos tuerce la objetividad y veracidad del dato histórico. A nombre de ésta deberá condenarse.

Sin embargo, no por ello se niega que la civilización indígena guarde vestigios y tradiciones de los sucesos bíblicos (*cfr.*, por ejemplo, I:60). Lo que se rechaza es que, a nombre del criterio bíblico, se modifique el dato científico. Se acepta la Escritura, pero no se admite la intención exprofesa de encontrar su huella en la historia, aun a costa de trastrocar la serena valoración objetiva. Oigamos un ejemplo: "Una vez por todas —nos dice—, nosotros no negamos el diluvio universal; negamos que la estampa examinada sea el documento que lo compruebe. Los nahoas conservaban el recuerdo del diluvio, y ahí están sus soles cosmogónicos atestiguándolo" (III:136).

Orozco, católico confeso, cree en la revelación como cree en la historia. ¿Cuál será la relación que guarden ambas creencias? Pertenecen a distintos campos, y Orozco —aunque nunca lo asiente expresamente— mantiene cuidadosamente su separación estricta. Uno es el terreno de la historia y en él campea soberana la razón, otro muy distinto el reino de la Escritura. Y no hay contradicción, sino armonía entre ambas creencias. Habrá que rechazar la verdad bíblica en la historia cuando pretende entrometerse en la objetividad del dato científico trastornándolo, pero no cuando permanece paralela a éste, absteniéndose de tocarlo. Tal tesis parece al menos deducirse del método seguido por nuestro autor o aun de alguna expresa alusión como la siguiente: "se comprende que los

grandes mamíferos sucumbieron, cuando terminado el periodo geológico a que correspondían, les faltaron las condiciones biológicas a que les tenía sujetos el Supremo Hacedor del Universo; o más bien, según la ciencia enseña, desaparecieron a consecuencia de un gran cataclismo diluvial" (II:298). Explicación sobrenatural y explicación natural no se contradicen, pero tampoco se apoya la una en la otra. Una es la enseñanza de la ciencia, otra la creencia sobrenatural: se trata de dos paralelas que nunca se cruzan. Y de hecho, a lo largo de los cuatro tomos, sólo oiremos la voz de la pura razón. Sólo en una ocasión, al tratar del origen del hombre en América, acude Orozco a un criterio de raíz religiosa: la hipótesis del monogenismo. Pero aun en este caso el monogenismo se toma como una simple hipótesis científica, como un instrumento racional de esclarecimiento de la historia objetiva. Se presenta la necesidad de admitirla, no por el criterio revelador, sino porque "está fundado en la lógica, en la ciencia misma. Los hechos que nos sirven de punto de partida son innegables". La tesis de la procedencia de la vida en América a partir de otros continentes, inspirada en la idea monogenista, debe admitirse sólo por ser proposición de alto valor científico. "Estas deducciones viene a confirmarlas la ciencia —insiste Orozco— elevándolas casi a categoría de demostraciones" (II:293).

La historia, al mirarse desde el estricto punto de vista de la objetividad, pierde su última raíz sobrenatural que aún guardaba en Clavijero. No hay intromisiones divinas en su reino, ni siquiera en los extremos de la historia. No las hay en su comienzo, según ya vimos. Tampoco en relación con su fin. Para cualquier hecho hay que agotar las explicaciones puramente racionales. Y Orozco parece tener fe plena en que éstas se encontrarán para todo acontecimiento. Así las semejanzas de las religiones indias con la cristiana, que tantos estuvieron tentados a atribuir a Dios o al diablo (*cfr.* Sahagún y Clavijero), será posible explicarlas naturalmente en la hipótesis de que Quetzalcóatl fuera un misionero nórdico y él hubiera introduci-

do tales semejanzas. Si realmente hay vestigios de verdades cristianas en la civilización india, ni siquiera le pasará por la mente a Orozco llamar a su auxilio sobrenaturales influencias. "Si Ixtlilxóchitl dijo estrictamente la verdad [acerca de las tradiciones cristianas de los indios], entonces *no cabe otra explicación* sino que estas tradiciones tuvieron origen en los tiempos de Quetzalcóatl" (II:22; cursivas mías), y en otro lugar nos recordará la misma explicación puramente natural: "estas tradiciones —dice—, tan semejantes a las relaciones bíblicas, corresponden en nuestro concepto, a los tiempos de Quetzalcóatl" (II:17).

En cuanto a los pretendidos prodigios acontecidos en tiempos de Moctezuma, que a algunos parecen providenciales avisos de la venida del cristiano, siempre encontrarán en Orozco explicación racional adecuada. Que parece no haber caso en que la razón natural no penetre, ni rincón que la ciencia no descubra. Con gran cuidado se examinan uno por uno los prodigiosos fenómenos y no hay ninguno que no se revele capaz de lógica explicación. Así el gran fuego nacido en el Oriente no era más que una erupción del Popocatépetl (III:466); los penetrantes vaticinios de Netzahualcóyotl no tenían "nada de profético, de extraordinario ni maravilloso", sino que se reducían a deducciones lógicas de las noticias legadas por Quetzalcóatl, el misionero nórdico y de los informes de las primeras expediciones de los blancos (III:469). El prodigio extraordinario sucedido a la princesa Papantzin, que tanto maravilló y dio que pensar a otros historiadores, en nada atribula al nuestro, pues, según él, "se resuelve admitiendo un caso de catalepsia" (III:474). Los extraños sucesos del traslado de la piedra de sacrificios a Tenochtitlan se explican considerando las dificultades reales del transporte que debieron ser sazonadas con pormenores fabulosos; que "la humanidad, en todos los tiempos y en todos los mundos, se ha extraviado imaginando lo prodigioso y lo desconocido" (III:80). En cuanto a las mil fábulas propagadas, fáciles son de explicar. Algunas eran obra del mismo pueblo, que con ello criticaba al monarca; tal la

del labrador que profetizara ante el soberano (III:514). Otras nacían de boca de los agoreros de Moctezuma.

> Estos cuitados agoreros —explica Orozco— dieron origen, en nuestro concepto, a esa multitud de leyendas prodigiosas y de pronósticos extravagantes recogidos en las tradiciones aztecas; estrechados entre una muerte cierta y la necesidad de explicar lo que no alcanzaban, optaron por halagar al receloso monarca inventando fábulas, admitidas por el supersticioso rey, creídas de una manera robusta por el vulgo novelero [III:502].

Otras, por fin, se comprenden por psicosis del vulgo y su natural tendencia a creer consejas (*cfr.* III:475, 503-504). Todo puede explicarse; pues no hay acontecimiento ninguno en el que la razón no pudiera penetrar, desvaneciendo lo que en él pudiera parecer maravilloso.

> Las leyendas maravillosas son obra de las imaginaciones populares. Rastreando con persistencia hasta llegar al origen de estas fábulas, casi siempre se da con una persona que afirma con seriedad haberlo presenciado. Puede, entonces, quedar la duda acerca del testigo, si es un malévolo que miente para burlarse de los demás o especular con su mentira; un loco refiriendo las visiones de un cerebro trastornado; un juicioso engañado por una aberración pasajera de los sentidos; un imbécil, juguete de su propia incapacidad o de la astucia ajena; un inteligente que ha estado en presencia de una ley natural por él ignorada [III:504].

La historia pierde así, por fin, todo arraigo en lo sobrenatural, aun el mínimo que Clavijero le había conservado. Pero —al propio tiempo— pierde también su línea unificante que hasta ahora le había dado una unidad, una dirección y un sentido. Los hechos, al no admitir más que una explicación objetiva, pierden su dimensión de sentido, se atomizan, apenas relacionados entre sí. La historia toda tiende a desmoronarse en nuestras manos, falta de un esqueleto que la mantenga en cohesión y firmeza. Su antigua armazón le ha sido cuidadosamente

extraída del cuerpo. Y el bisturí de la ciencia es responsable del hecho. La operación destructora se ha realizado con éxito y no parece que nuestro historiador se preocupe por encontrar una armazón que remplazara a la antigua.

Al abandonar el hilo religioso que sostenía su historia, se revela patente la entrega total del indio a la pura razón objetiva. Nada sustituirá al criterio sobrenatural para juzgarlo, nada sino otro criterio, más práctico y útil quizá, pero mucho menos humano: el criterio científico racional.

Imagen real de un pueblo muerto

El indígena, convertido en exclusivo objeto racional, surge descarnado, sin bagaje subjetivo. Es un cúmulo de hechos fríos, claros. Ahí están y hablan por sí mismos; inútil será buscarles un sentido oculto o un recóndito significado. Será el indio una muestra más de un pueblo antiguo semicivilizado, con todos los caracteres típicos de cualquiera de éstos. Veamos cómo aparece su imagen a la serena y desapasionada mirada de la ciencia. Se trata de una raza fuerte y dura, curtida por el frío y por el aire. Salvaje aún, todo en ella era temple, ferocidad y brío; y mal le hubieran sentado las comodidades y melindres de nuestra civilización (*cfr.*, por ejemplo, I:380).

Los hechos históricos, abandonados a sí mismos, van dibujando la silueta de un pueblo bárbaro y terrible. Fanatizadas por la superstición, impulsadas por un insaciable instinto de matanza y de dominio, pasan las hordas aztecas por las tierras del Anáhuac. Todas las naciones les temen y los odian. Su valor es indomable y su fe y voluntad inquebrantables sostendrán siempre a la tribu en sus peores infortunios (*cfr.*, por ejemplo, III:183).

Alcanzado el poder, la imagen de nuestro pueblo apenas se modifica. Siguen siendo los hombres bárbaros y rudos que "pasaban su tiempo combatiendo u orando" (I:145). Por todos lados, la religión oprimía en terror y

superstición los espíritus, no había fiesta, ni juego ni acontecimiento alguno en la vida que no fuera por ella ennegrecido. Mientras, las guerras asolaban los fértiles valles y reducían a escombros las ciudades, "guerras atroces cuanto bárbaras e inútiles, sin más provecho que hacer alarde de una valentía feroz" (III:456). La guerra era la ocupación central, omnipresente; era el fundamento mismo de aquel pueblo bárbaro.

> La guerra no sólo tenía por objeto traer víctimas a los dioses y ensanchar el territorio del imperio; era la necesidad de proporcionar ocupación y enriquecer una multitud de guerreros feroces, gente baldía, que desdeñaba el trabajo personal y encontraba su medra en las marchas y conquistas. De aquí esa serie de expediciones depredatorias a todos rumbos, esa merodeación sin freno, esa saña salvaje desplegada contra los vencidos [III:426].

Y su organización interna, ¿qué era sino un despiadado despotismo? Mirando en el seno de la historia universal, se reduce el pueblo indígena a una tiranía semejante o peor que las orientales. Despotismo que llegó a ser monstruoso desde tiempos del primer Moctezuma.

> El emperador era dueño de la tierra, de la hacienda, de la vida y de la honra de sus súbditos; más era, porque era el representante de los dioses, un dios a quien se debía respeto, amor, adoración. Nació de aquí el más espantoso de los despotismos, igual si no superior al sufrido por los antiguos pueblos orientales: los sufrimientos y las lágrimas de los súbditos nada valían ante el capricho o el antojo del soberano [III:334].

La sociedad estaba dividida entre una reducida capa de guerreros nobles que sólo vivían para la opresión y la conquista, y una gran masa anónima de miserables plebeyos.

> La relación de estos hechos semejantes a los maravillosos que de los pueblos asiáticos nos cuentan, llaman profunda-

> mente la atención, al ver reunidos, una cortesanía ceremoniosa y fastuosa prodigalidad, con el orgullo desmandado de un déspota, y el sacrificio pasivo de la comunidad, trabajando en provecho de unos cuantos felices [III:368].

Miserable condición de todos los pueblos del imperio, que además de soportar el acoso de guerra y religión, se veían sometidos a insoportables tributos (*cfr.*, por ejemplo, I:304). El pueblo azteca, y en él escogidos nobles, se levantaban así sobre un mar de hombres miserables, sujetos a la peor de las esclavitudes. Bajo su deslumbradora apariencia de opulencia y grandeza, descubre Tenochtitlán un cuadro real de trágica miseria.

> El rey, los sacerdotes, los nobles, los soldados, las clases privilegiadas, vivían en la comodidad y la abundancia; pero los demás, atados al suelo, agobiados por el trabajo, con malo y escaso alimento, vegetaban para sus señores, sin recompensa y sin esperanza... Aquella sociedad se dividía marcadamente entre vencedores y vencidos; entre señores y esclavos; entre privilegiados poseedores de los bienes de la tierra, e ilotas desheredados, sin otro porvenir halagüeño que la muerte, alcanzada en el campo de batalla o en el ara de un dios [I:305].

Añadíase a sus penas la construcción de los templos, en la que los emperadores, semejantes a los faraones del Nilo, empleaban millares de trabajadores, "sin cuidarse de las penalidades que sufrían, ni dolerse de la multitud que en ello dejaba la existencia" (III:267). Por si fuera poco, quedaba eternamente sellado el despotismo al consagrar como dios al déspota. "A medida que el pueblo se iba subyugando a la más espantosa de las tiranías, se le inculcaban aquellas ideas religiosas, haciéndole concebir una idea divina del monarca: por eso se tenía a éste como la segunda persona del dios" (III:311). El dios-rey era símbolo y encarnación de tan bárbaro sistema.

En nada se diferencia esta imagen de la de cualquier pueblo oriental semicivilizado. Como en todos ellos, en-

contramos en éste sus oasis de civilización y adelanto. En medio de las guerras y de las hecatombes religiosas, se levanta Texcoco con sus reyes sabios. En él reina parecido despotismo, pero se ve ligeramente templado por su sabia organización social y su tendencia constante a la paz y la cultura. Al lado del guerrero despiadado, se sienta el historiador o el poeta; y, en el seno de su palacio espléndido y fastuoso, dos reyes extraños escudriñan ansiosos el cielo y le piden su mensaje.

Si tal aparece el pueblo mexica ante los hechos descarnados, parecida será su historia. Será un conjunto de acontecimientos que se suceden fría y lógicamente ante nuestros ojos. Atenidos a los hechos, nada nos mostrará el pueblo azteca de privilegiado o ejemplar, nada que nos recuerde el "clasicismo" con que lo engalanó Clavijero; es un pueblo salvaje entre otros muchos. No son sus figuras héroes de educativa semblanza, son hombres bárbaros llenos de limitaciones. A la luz de este estudio notamos cómo Clavijero había imaginativamente romantizado la historia. Nos percatamos de que su mundo indígena no era el objetivo, sino que estaba estructurado por su propia perspectiva. Era la proyección del propio Clavijero sobre su historia la que la convertía en ejemplo clásico y humano. Orozco, en cambio, se despersonaliza; él va a atenerse a los hechos tal cuales. La historia se deshumaniza; falta el soplo que se proyecte sobre ella otorgándole un valor y un sentido. La imagen ideal del indio, que Clavijero había hecho surgir del pueblo azteca, se esfuma aquí como humareda. Volvemos a la escueta realidad de lo fáctico; que, pasivo y virtual, espera otro historiador que, como aquél, sepa fecundarlo. Veamos el retorno de la historia de la aventura portentosa del jesuita a su mansión ordinaria.

Los reyes aztecas ya no tienen el clásico sentido que un extraviado humanista pudiera atribuirles. Chimalpopoca, por ejemplo, nada tiene del héroe trágico y noble que pintara Clavijero. Su actitud ante la derrota y la muerte se explica fácilmente... por un impertinente apocamien-

to. En lugar de una soberbia figura presa de adverso destino, aparece un soberano menguado de una nación presa de un momento de pánico (*cfr.*, por ejemplo, III:218 y ss). ¿Para qué invocar tragedias cuando todo puede explicarse llanamente?

Ni tampoco es Netzahualcóyotl el arrojado protagonista de sucesos temerarios. Algunos de ellos —como la entrevista con el tirano Maxtla— pierden ahora todo énfasis de aventura y arrojo. A juzgar de su vida y obra, habrá que guardarnos de dejar que el entusiasmo gane pie al sereno juicio. Que no fue ninguna sobrehumana figura el rey de Texcoco. Grande entre los pueblos semibárbaros que lo rodeaban, entre ellos sobresalió por su sabiduría y buen gobierno; pero muchas fueron también sus faltas, y Orozco levanta ponderadamente el inventario de virtudes y defectos (*cfr.* III:338).

En cuanto a Moctezuma Ilhuicamina, que fuera para Clavijero épico héroe, se nos convierte ahora en un tirano feroz y casi repugnante. Lleno de crueldad y fanática superstición, vivió para inventar los más bárbaros y sangrientos ritos. Nada tiene de héroe clásico. Parece más bien un rudo jefe de horda, sanguinario y dominante. Es el típico rey primitivo, el déspota de una sociedad rudimentaria, en cuya mentalidad sólo caben el ansia de la guerra y el terror del rito trágico. Y semejantes se revelan los otros reyes. Como Ahuizotl, encarnación de la tiranía más absurda, estúpidamente divinizado por sus súbditos (*cfr.* III:426); o el infeliz Moctezuma II, que alcanza las peores extravagancias. En su tiempo

> la idea fundamental de aquella institución, que era la unidad civil y religiosa... tomó en las manos del nuevo rey las últimas proporciones, y saliendo del límite de lo racional y de lo justo, entró en el dominio de los extravíos de la humanidad; el gobierno político asumió la forma de un despotismo insensato, el monarca se convirtió en un dios [III:432].

En la conquista, la figura del rey aparecerá en toda su abyección y cobardía. Mientras en Clavijero aún mantie-

ne dignidad, valor y prestancia, al menos hasta su prisión en manos de Cortés, en Orozco es tan sólo un pobre pusilánime de afeminado ánimo e inteligencia idiotizada por la superstición. Ejemplo claro de esta disparidad de interpretaciones, la presentación del discurso de Moctezuma al recibir a Cortés. El hecho es el mismo en ambos; pero en Clavijero el parlamento de Moctezuma aparece lleno de cordura y lógica; no cree en la divinidad de los españoles ni en fábulas que de ellos se cuentan, y sus palabras son de una seguridad y dignidad ejemplares; es un hombre que razona serenamente y domina perfectamente la situación. En Orozco, en cambio, su discurso nada tiene de racional y coherente; Moctezuma es un pobre diablo que sólo puede seguir el hilo irracional de sus prejuicios estúpidos y de sus temores supersticiosos. Clavijero había quizá racionalizado artificialmente al rey indio con tal de humanizarlo; Orozco pretende reproducir crudamente los hechos. A aquél corresponde proyectar sentido en el material histórico; a éste reflejar lo dado.

La historia ha ganado así en realidad; se ha limitado a los hechos. Pero ha perdido su sello personal y vivo. El pueblo indígena es un fenómeno al lado de otros casi idénticos; los protagonistas no son ya héroes legendarios, sino tipos bien conocidos y clasificados: es el déspota oriental, el sacerdote primitivo, el jefe de horda salvaje... Y vemos al pueblo nahoa como algo definitivamente pasado, tan lejano como el celta o como el brahma. Por primera vez sentimos que el indio no está presente, que el nahoa ha muerto. El pueblo azteca será —desde ahora— un bello tema arqueológico.

Espectáculo de una cultura objetiva

En esta nueva actitud, ¿cómo se revelará la cultura del pueblo estudiado? El observador se coloca en actitud de retroceso frente a su objeto. Desprendido de él, para poder contemplarlo a sus anchas, acepta el papel de un sim-

ple espectador. Tratará de reducir a lo mínimo su propia e individual perspectiva. ¿Para qué conservarla, si nada le viene en ella? Desde su lejano punto de observación, el historiador científico compara unos pueblos con otros, los baraja, coloca todas las cosas en su lugar y posición debidos, con el tacto y displicencia de todo testigo imparcial. Ésta es la posición que Orozco, inconscientemente sin duda, aspira a alcanzar en toda su pureza.

Su admiración ante lo azteca será desapasionada, enteramente similar a la que un sabio australiano pudiera experimentar ante las maravillas del Nilo o de la India. Admiración tan curiosamente desprendida de su objeto, tan pendiente y danzante en el aire, que se nos antojaría poder subsistir aunque su objeto cambiase y en vez de nahoa fuere armenio, o aunque su mismo sujeto se trastrocase de americano en alemán o persa.

Así, serenamente, impersonalmente, admirará su teatro, "que revela un alto grado de cultura" (I:347) y alabará su escultura de acuciosa si bien imperfecta hechura (*cfr.* I:354-355) o su arquitectura, sólida y a veces grandiosa (*cfr.* I:351-353). Ni tampoco dejará de hacer constar el primor de sus obras de pluma y orfebrería (*cfr.* I:310, 342-343, 356, etc.) o su adelanto en otras menores industrias (*cfr.* I:291, 299, 337, etcétera).

Pero lo más importante de esta actitud será, sin duda, que el espectador, al suprimir lo más que alcanza su señera perspectiva, trata de tomar el papel de la humanidad, es decir, de un hombre abstracto que no estuviera colocado en ningún lugar particular, y que representara en general todo posible espectador. Y a un observador en tan incómoda y extraña posición, la cultura que se despliega ante sus ojos aparecerá como un acto continuo de realización de valores generales, valores cuya presentación son fruto y regalo de aquella humanidad que los contempla. Este punto de vista inconsciente en Orozco, asoma a veces su faz indiscreta en reveladoras alusiones. Tal por ejemplo cuando, después de comparar la escritura mexica con otras similares nos dice que es una "*muestra* dife-

rente de los esfuerzos que la *humanidad* ha hecho para fijar el pensamiento" (I:526, cursivas mías). Reveladora también su explicación del calendario tolteca. Su perfección despierta nuestra perplejidad. Pero mientras en Clavijero esta extrañeza conduce espontáneamente a ensalzarlo y a colocar al indio por sobre las demás naciones, en Orozco la reacción es exactamente la inversa: se ve el calendario como un precioso descubrimiento de la humanidad, que parece indiferente atribuir a uno o a otro pueblo; y, para poder explicar el hecho adecuadamente, nada mejor que atribuir el calendario tolteca a una derivación del juliano. En el primer caso el historiador, inmerso en el pueblo que estudia, se siente ligado a su destino peculiar; por eso el descubrimiento se atribuye celosamente a la colectividad en la que él mismo participa, porque el indio pasado es un elemento de su situación. En el segundo caso, el observador, ajeno al pueblo estudiado, ni siquiera se le ocurre tratar de conservar para él la gloria del descubrimiento; trata de explicarlo racionalmente, y espontáneamente lo deriva de otro descubrimiento ajeno. Dos reacciones espontáneas e inconscientes ante el mismo suceso que nos revelan bien distintas situaciones.

Interesante también será el modo de valorar la religión azteca. Objetivamente considerada, aparece como una "desatinada religión" (I:142). Su culto resulta feroz y absurdo.

> Como si no fueran suficientes los horrores de la víctima humana, los reyes pontífices y batalladores de Tenochtitlan por emulación supersticiosa, o más bien por rencor contra los enemigos que suministraban los objetos para el sacrificio, fueron inventando exquisitas maneras de hacer más lenta y dolorosa la agonía del prisionero. Empedernido el corazón a la vista repetida de las escenas sangrientas, los fieles aprendieron a no perdonar su propio cuerpo; sus maceraciones y penitencias ponen miedo, maravillando que se repitieran de una manera tan general y continuada. Por mucha que la paciencia sea al leer estas aberraciones, al fin brota del labio la maldición contra culto tan absurdo [I:187].

Su extravagante superstición, por otro lado, conducía a actos de repugnante salvajismo. "El derramamiento de sangre y la crueldad de los martirios presidían [sus] prácticas salvajes" (I:152). Y nada se diga de sus sacrificios. Nuestro desprendido espectador asiste a la terrible hecatombe de la inauguración del templo mayor y describe, en las páginas más vivas de su obra, su mudo horror. "Drama extraño" y monstruoso, recóndito y salvaje. Ante sus ojos: el lento correr de la sangre, el alargarse incansable de las negras figuras sobre la piedra macabra, el hedor, la podredumbre de la carne deshecha, los ritos y danzas frenéticos frente a la silenciosa multitud que aguarda su muerte; horror y tedio de noche dantesca. Y, quizá por vez primera, nuestro observador se siente poseído de extraña emoción y terror, hasta que deja escapar su voz indignada:

> Se aprieta de angustia el corazón al relato de tantos horrores, y la razón se turba meditando en los extravíos de la arrogante inteligencia humana. No se encuentran palabras bastante duras para calificar ese lujo de sangre empleado en el horrendo culto de los mexica, y profundo disgusto se apodera del ánimo al penetrar en aquel tenebroso ceremonial [III:395].

Por primera y quizá por única vez, Orozco se apasiona y emite su juicio sobre el hecho histórico. Pero aun entonces su horror no es individual; es la humanidad la que se horroriza por su boca ante los "extravíos de la inteligencia humana". Que, incluso en su horror, no pierde nuestro autor la posición de representante de lo universal en que se ha colocado.

Sin embargo, de vez en cuando, sentimos al autor animarse por una simpatía subjetiva que lo inclina hacia el indio. Pero no nace ésta, en forma alguna, del hecho mismo observado, sus motivos son ajenos a la historia real y objetiva. Orozco ve cómo autores extranjeros, particularmente europeos, aprovechan la religión indígena para arrojar un baldón de infamia sobre el indio. Ofendido en

su amor nacional, reacciona: el sacrificio ha sido universal, no tan sólo americano. ¿Por qué entonces echar sobre nosotros la mancha infamante?

> Se puede establecer —nos dice— que los europeos cometen un acto de injusticia y de irreflexión al levantar el grito contra esta barbarie de los americanos achacándoles como crimen particular el que también es propio suyo y común. Cuanto de los indios digan, cae sobre la cabeza de todos los pueblos; ese afectado horror está fuera de lugar, si alguien está inocente, que tire la primera piedra [I:193].

Vemos que el autor parece ofendido en su amor propio pero que no por ello abandona el punto de vista del alejado espectador. Precisamente puede contestar al europeo porque se coloca en la altura de lo universal porque habla a nombre de la humanidad. La descripción objetiva se ve interrumpida un instante por la intromisión personal del autor que, por primera vez, se individualiza en la obra. Pero no por ello llega su movimiento subjetivo a interferir con el estudio sereno y objetivo. Lo particular de su actitud será precisamente que su simpatía hacia el indio no se proyectará nunca sobre la visión del mundo indígena para estructurarlo o darle personal sentido. Lo subjetivo permanece al margen de la historia real y sabe guardar sus fronteras. Veamos cómo el estudio de la religión se resiente de esta doble actitud.

La simpatía subjetiva del autor, sin interferir en la historia, servirá tan sólo de acicate a la razón para empujarla a encontrar una explicación objetivamente válida. Para ello Orozco empleará su método habitual. Ya vimos cómo consideraba el caso de la religión mexicana en una ley general de las sociedades; no vamos a repetir el razonamiento; hagamos notar sólo que con ello Orozco se remonta al plano de la humanidad, hace suya la causa de ésta y no solamente la del indio. Gracias a esta posición su simpatía subjetiva no le impide permanecer en el terreno de la objetividad. Todo lo que diga a este respecto —recalca— "no es sólo en favor de las antiguas tribus,

sino de la humanidad entera" (I:188). Y acumulará citas y más citas para mostrar que el sacrificio es de práctica universal *(cfr.* I:188 y ss.); hasta que se muestre como "un lamentable error de la humanidad" (I:196). Al subsumir la falta individual en un error universal, el indio quedará, piensa Orozco, justificado. Por eso dirá nuestro autor en frase lúcidamente acuñada: "Ésta es *explicación,* y no defensa" (I:201; cursivas mías).

Hasta aquí llega el poder del método objetivo. Pero Orozco no parece quedar plenamente satisfecho. Separando claramente los campos, expresará todavía su opinión personal; como si quisiera evitarse todo remordimiento de conciencia ante el indio. "En cuanto a mí —dirá— voy más adelante. Prefiero la víctima humana a la ausencia de Dios y de su altar en el sistema del ateo; para mí encierra más sentido común el fetiche del negro bozal, que el evasivo y desconsolador 'quién sabe' del pirrónico" (I:196). Pero aquí estamos en el terreno de la opinión, no de la ciencia, y Orozco no se atreve a prolongar más su disquisición.

Igual tratamiento a propósito de la antropofagia. Su justificación: "que la antropofagia ha sido crimen común del mundo entero; esta cuestión queda colocada en el mismo terreno que la de los sacrificios humanos" (I:198). Otra vez añadirá él su personal sentir: el indio la practicaba por sentimiento religioso, no por vicio y, puestos a escoger entre dos males, siempre es preferible el exceso de piedad al vacuo escepticismo.

El espectador objetivo, infinitamente alejado de la escena, empieza a sentir incómoda su posición. Atenazado por su situación concreta que le es imposible dominar, pronto dejará que los motivos subjetivos se le escapen de las manos y vengan a retozar entre el tejido compacto de la historia científica.

Raras veces, en el sereno relato, Orozco parece irritarse y tomar de pronto la defensa y partido del indio. La reacción es casi siempre frente a la opinión de algún sabio extranjero que sobaja lo propio. Bajo la mirada del otro, Orozco, el hombre, se sobresalta un instante, abandona su serenidad en una fulguración imperceptible para volver inmediatamente a su lejana posición de observador. Notemos su agrio reproche a Humboldt, molesto por su opinión suspicaz ante el indígena: "Humboldt desconfía de sus propios ojos; prefiere dudar a conceder superioridad a los 'bárbaros' sobre los civilizados" (II:64). Recordemos su satisfacción victoriosa al ver secretamente humillado el desprecio que por lo indígena siente el norteamericano. "A pesar de la prevención con que un norteamericano mira las cosas propias de los pieles rojas, Stephens en Yucatán marchaba de sorpresa en sorpresa, y tal vez a pesar suyo, exclama repetidas veces que aquello no lo imaginaba, que nunca había visto cosa semejante" (II:418). O su indignada refutación de Lucas Alamán cuando pretende éste disminuir la magnitud de las construcciones de Tenochtitlán (V:300).

En los tres primeros tomos, dedicados a la civilización e historia indígenas, rarísimos son estos instantes que inmediatamente se ven ahogados en el océano de una objetividad impasible. Sólo al pasar a la conquista, observamos cómo va el autor individualizándose poco a poco en los hechos; sentimos el halo de su pasión, cada vez más intensa, rozar los acontecimientos narrados, hasta que llega a hacer plenamente suya la causa del indígena que lucha por su independencia. En las últimas páginas de la obra, parécenos encontrar otro historiador; es ahora un defensor entusiasta y decidido que no tiene miedo de gritar su parecer, que trata por todos los medios de ensalzar y apoyar al indio en su batalla. Sin embargo, esta actitud tomará un matiz particular que aparecerá más claro si comparamos su posición con la que tomara un Clavijero.

En el Orozco que escribe sobre la conquista parecería darse un caso enteramente similar al del jesuita. En ambos señalamos como punto de partida una reacción frente a la opinión extranjera que pretendía denigrar a América. Pero en Clavijero la situación era muy otra. Él trataba de arraigarse en una tradición que le fuera propia, frente a otra que le había sido impuesta. Al buscar en el pasado lo más propio y característico, aquello que nos distinguiera frente a lo ajeno, el indígena toma un valor particular y un sentido pleno de riqueza, su mundo recobra vida, adquiere perfiles de rara grandeza humana, revive su trascendencia. Sin abandonar su particularidad, se convierte en un ejemplo clásico, universal. Clavijero frente a Europa, ha encontrado la tierra propia, con sólo proyectar sus propias ansias sobre el pasado. Orozco, en cambio, se ha colocado en el polo contrario. El mundo indígena se ha atomizado ante sus ojos en un objeto muerto de ciencia. Al sentir sobre sí el impacto de la crítica extranjera, su susceptibilidad se siente herida, su nacionalidad ofendida. Y al ver al hombre nacido en su misma tierra enfrentarse con el invasor extranjero, siente renacer su patriotismo. Pero no puede cambiar las cosas, no puede insuflar vida a algo que él mismo ha muerto. Su susceptibilidad herida se contentará con irónicas y pasajeras protestas y, al llegar a la conquista, se abandonará al nacionalismo. Éste ya no estructurará el mundo indígena con un sentido propio. Orozco se contentará con blandirlo como una bandera. Su defensa sonará un poco hueca, sin arraigo; sonará a eso: a simple patriotismo, a nacionalidad herida. El indio no parece sentirse como algo propio, no es fuente de tradición, no es generador de sentido histórico. Ahora sólo puede ser un partido que se toma, una insignia vetusta que se recoge, un instrumento de defensa en una contienda. Y tal parece que Orozco tratara de llenar artificialmente un vacío que él mismo abrió sin darse cuenta y que ahora le acosa. Desprovisto de tradición en que asentarse, sin raíz en que fijar su peculiaridad perdida, el historiador toma un

nombre, una bandera, y cree con ella ocultar su herida abierta.

La narración de la conquista, es, toda ella, una defensa patriótica. La victoria española aparece como resultado de todo género de traiciones y perfidias, cúmulo de actos de "escandaloso bandolerismo", de asesinatos premeditados, de crueldades inconfesables. Orozco abandona su imparcialidad de juez lejano; enciéndese su indignación ante "las debilidades que mostraban sin embozo los conquistadores, sus malos instintos, sus inmoderados deseos de oro y de placeres, su amor por la guerra y la destrucción..." (IV:418; *cfr.* también 316, 340 y ss., 385, 488, etcétera).

Frente a ellos realza el espíritu patriótico de aquellos aborígenes que pelearon sin tregua. Para merecer alabanza de nuestro historiador, basta el hecho de que, desde el comienzo, se haya opuesto algún caudillo al invasor. Como Xicoténcatl, pues "él solo en todo su pueblo, se mostró patriota, manteniéndose firme contra los invasores..." (IV:221); o Cuitláhuac, porque "no vio jamás con reverencia a los pretendidos hijos de Quetzalcóatl, tratólos siempre con desconfianza y ceño, siendo su voto constante como consejero no dejarlos penetrar en el imperio ni menos recibirlos en paz en México", y añade; "en esta conducta se mostró patriota y previsor" (IV:493; *cfr.* también 641). Así también el gran Cuauhtémoc, "el joven patricio, amador del combate, aborrecedor de los Conquistadores, [quien] fue el primero que se rebeló contra el embrutecido Moctezuma, el primero que alzó la voz y la mano para escarnecer y herir al mal ciudadano, identificó su suerte con la de la patria resuelto a pelear hasta el último trance" (IV:496). A su lado, hacen contraste los que ayudaron a la caída de su propia nación. Como Moctezuma, "figura innoble que había descendido a arrastrarse por el cieno"; o Ixtlilxóchitl, "el hombre impío", traidor a su real hermano y a su tribu.

Lejos queda ya el historiador desinteresado. El hecho histórico, clasificado previamente y debidamente verificado, empieza a utilizarse como arma de combate. El acon-

tecimiento objetivo es ahora un dardo que se arroja al enemigo de la patria. El lugar que ocupa cada individuo en la malla de los hechos verificados racionalmente, servirá para condenarlo o absolverlo. Pues existe una categoría objetiva que puede efectuar perfectamente el trillado: la de "patria". Por ella, los indígenas, una vez más, quedan perfectamente divididos y sellados en dos grupos: los patriotas y los traidores. Pero ahora la determinación servirá de bandera y de espada. Podrá arrojarse al adversario el epíteto de "villano" y el de "héroe" al amigo. Ellos no podrán recusarlo porque los hechos están ahí, perfectamente determinados por categorías objetivas. La historia, antes lejana y fría, conviértese, de súbito, en instrumento de ataque y defensa.

9. Lo indígena como cosa-objeto que determino

La concepción de Orozco y Berra parece, a primera vista, diferir sustancialmente de la de Clavijero. Sin embargo, encontramos entre ambas una básica semejanza. El jesuita fue el primero que, para huir de la acotación europea, colocó al indígena bajo un punto de vista universal y de último criterio: la razón. La concepción de Orozco deriva del mismo supuesto fundamental. El indigenismo de fray Servando abandonó, sólo por un momento, esa posición. Ahora, una vez más, el signo histórico da un vuelco. Bajo la tutela de la historiografía racionalista que impera en su siglo, Orozco vuelve a tomar la posición apenas bosquejada por Clavijero y la lleva hasta su límite.

La razón todo lo penetra, todo lo revela; nada hay misterioso ni oculto ante ella. El indio, frente a su criterio inquisidor, encuéntrase sin defensa. No puede aferrarse a ninguna dimensión oculta de su ser, pues, si ella existe, la historia no deberá tomarla en cuenta. La única superficie de su realidad de que habrá de ocuparse será aquella que la razón universal ilumine.

De ahí que desaparezca por completo la dualidad entre el "pueblo-ante-sí" y el "pueblo-ante-la-historia". Frente a la providencia manteníanse los dos términos por igual. Porque ella vela, por un lado, sobre la dirección total de la historia humana y, por el otro, sobre el destino individual. En tanto rige la primera, enajena al indio; pero en

tanto cuida de su salvación, no deja nunca de respetar su libre intención (*supra*, p. 109). En ella se ve lo indígena en las dos dimensiones de su ser. El conflicto está siempre palpitante. El pueblo en tanto individuo choca contra lo supraindividual; aparece como pueblo trágico.

En Orozco, en cambio, sólo queda la cara "exterior" de su realidad. Ya no hay ningún fondo opaco a la mirada de la razón. Lo indígena es exclusivamente lo que ésta es capaz de revelar. En un puro ser determinado por lo universal agótase su realidad. Queda el indio entregado al juicio lejano. Su trascendencia se resuelve en hecho puro, perfectamente clasificable; sus intenciones, en categorías universalizables: es llana facticidad. Lo indígena sólo existe en tanto objeto de un sujeto impersonal; su ser coincide con lo que éste determina en él, es puro "exterior", pura superficie sin profundidad y sin revés.

El conflicto trágico desaparece; pero no porque se elimine lo supraindividual, sino justo por lo contrario: porque éste aplasta al pueblo en tanto individuo hasta eliminarlo totalmente. Pues se disuelve aquel pueblo en lo universal, sin esperanza de recuperación. En esta oblación suprema bórrase toda culpa, pero no por la purificación trágica, sino por la supresión del conflicto mismo que originara la culpa (*supra*, pp. 179-180).

De ahí también que desaparezca en el indio todo enigma o misterio oculto, toda intención demoníaca, todo engaño en su mundo. Pues nada podemos encontrar ahora en él que chocara con el sentido universal de la historia (*supra*, pp. 183 y ss.). Toda trascendencia o significación propia ha quedado eliminada.

Y Orozco trata de identificar su personal perspectiva con la de aquel universal punto de vista. De ahí su situación de espectador impasible y sereno (*supra*, pp. 192 y ss.). Esto implica que se coloca en imposibilidad de proyectar su propia trascendencia sobre el pasado indígena, como lo hiciera Clavijero. Porque tal faena es obra personal del historiador. La razón, en cuanto tal, es universal e impersonal, y no presenta posibilidades propias. El poder de

proyectar éstas hacia el pasado aparece sólo cuando el historiador deja reflejar en su obra un sentido personal, cuando acepta, por lo tanto, su situación y perspectiva peculiares. Pero el punto de vista de la razón universal es de todos y de nadie, no se confunde con ninguna particular situación. Desde la lejana atalaya que elige Orozco no puede revivirse en el indio ninguna dirección de trascendencia. Se quita al indígena toda dimensión de futuro, así fuera simplemente prestada. Los personajes aparecen tales y como fueron "de hecho", como aquello que su pura facticidad revela. No se reviven sus posibilidades, porque ninguna se les concede; ni se otorga impulso libre a su acción (*supra*, pp. 187 y ss.).

¿Y en qué se distingue esta situación de la del ente sobre quien la muerte hiciera presa? Podría definirse lo que ha muerto por las mismas características. Es aquello que sólo posee en su ser la dimensión revelada por una instancia ajena; que no posee ningún trasfondo de significaciones propias que oponerle; es también aquello que está ya irremisiblemente fijado en su facticidad, limitado para siempre en ella, sin posibilidad ninguna de trascenderla. El ser de lo indígena es ahora un ser muerto. Se ha petrificado, mineralizado en las manos del historiador. Como cosa entre las cosas, sólo puede tener ahora un valor: el de la utilidad. El ser mineralizado del indio se alineará junto a otros enseres; su superficie sólida y rugosa prestará firme asidero a la mano que lo prenda. Lo indígena se ha convertido, por su muerte, en manejable instrumento.

Regresando de la fría y lejana mansión de la razón impersonal, el historiador se dirige a su archivo. Ya no es el juez imparcial quien ojea esos ficheros que alojan el ser objetivado del indio; es el hombre práctico quien, desde su taller, selecciona y acaricia sus fichas, convertidas ahora en instrumentos de su lucha. Quiere empezar su tarea combativa y sonríe satisfecho; gracias a su viaje por el reino de lo imparcial y desinteresado ha logrado acumular numerosas armas. Ahí está el arsenal completo, dis-

puesto a servirle sin demora. Pueden las pruebas lanzarse sobre el enemigo, seguras de dar en el blanco. Porque han sido constituidas en un largo proceso de "imparcialidad". Los hechos están perfectamente determinados por categorías universales y nadie podrá negarse a su eficacia. El historiador los toma en su mano: su ser es marmóreo, inmutable; su inconmovilidad está garantizada: es la razón universal quien la manifiesta y ante ella nadie puede rebelarse.

Así utiliza Orozco el ser indígena como arma patriótica (*supra*, pp. 198 y ss.). Pero, para ello, fue antes necesario trastrocarlo en cosa-objeto, marcar en su frente el sello de la imparcialidad y el desinterés; convertirlo en algo inmutable e intercambiable, garante de la máxima efectividad práctica.[1] Al hablar de la conquista podrá Orozco, sin embozo, dejar volar sus propios sentimientos patrióticos. Éstos reposan ahora sobre una base firme y pétrea, imparcial e inconmovible: el ser indígena, al que aconteciera morir en sus manos.

[1] Puede leerse una magnífica elucidación del parentesco que existe entre la historiografía "naturalista", cuyo ejemplo es Orozco y Berra, y la eficacia práctica de la historia, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (pp. 83 y ss.) de Edmundo O'Gorman. Nos complace reconocer aquí la deuda de gratitud que hemos contraído con ese libro excepcional. Sus ideas nos han ayudado en mucho para aclarar no sólo este punto concreto, sino también otras cuestiones generales que nos planteaba nuestro trabajo.

Tercer momento

Lo indígena manifestado por la acción y el amor

10. Precursores del indigenismo actual

El indigenismo como problema social

En la antesala de su independencia, América se había visto precisada a considerarse a sí misma para enfrentarse con Europa. Pero si miró entonces hacia su realidad, lo hizo siempre con la atención puesta en el otro; no le importaba tanto verse a sí misma como realmente era, sino enfrentarle a Europa una imagen distinta de la que ella quería ver. Así, busca Clavijero una realidad opaca al europeo: el indio. América se juzga a sí misma, pero su juicio se establece para uso del otro, para consumo ajeno.

Ahora, en cambio, se ha separado el Nuevo Continente. Y después de la independencia se encuentra solo, por primera vez, consigo y sus problemas. América hace recuento de sus acciones irreflexivas, empieza a recogerse en sí misma, a arrojar la mirada sobre su propia realidad; quiere juzgarse ante sí y ya no ante el teatro europeo.

La primera impresión que despierta su realidad a la mirada inquisitiva es una imagen desgarrada, hendida, mutilada. Es un historiador ya lejano quien empieza a tener esa intuición desazonante y quien por primera vez la hace consciente. Desgajado, escindido está México, y entre sus elementos reina la discordia: "Hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos", escribe Francisco

Pimentel en 1864 (218). Al volver la atención sobre su realidad, encuentra el americano una masa hosca, extraña, animada de un discordante antagonismo. El indígena está aislado, solo; alejado del resto de la población, aun cuando parece encontrarse más cercano. Su condición es bien triste: muestra a las claras la inercia y la degradación. Pimentel se pregunta por las causas que han originado su estado; cinco enumera, de las cuales depende la primera de su civilización precortesiana y las otras cuatro de su histórico segregamiento.

El alejamiento es ante todo espiritual. El indio, sostiene nuestro autor, sigue siendo idólatra. La evangelización fue incompleta y apresurada; presidida a menudo por la fuerza, que no engendra convencimiento (Pimentel, 1864:139). Y aduce múltiples citas para convencernos de que la conversión indígena fue sólo externa y ficticia, para acabar concluyendo que "los misioneros se alucinaron creyendo católicos a los indios porque observaban las prácticas externas del catolicismo... [siendo que] los indios no tienen de católicos más que ciertas formas externas" (Pimentel, 1864:131). El aborigen se quedó con una religión híbrida católico-pagana y, lejos de ganar en materia religiosa con la conquista, perdió, a pesar de los cuidados y elevadas intenciones de los misioneros.

A la segregación espiritual añádese la social. Las leyes de Indias, filantrópicas y justas en la teoría, dieron malos resultados en la práctica. Se aisló al indio para protegerlo; se le trató como menor de edad; se le mantuvo alejado de la vida propiamente nacional. Siempre permaneció, de hecho, en servidumbre, sin esperanzas de emancipación. Su aislamiento es, por fin, psicológico; pues es visto siempre con desprecio, lo que lo ha humillado y abatido. La degradación del indio es consecuencia natural de esta segregación en todos los órdenes.

Al observar al indio, siente Pimentel que México se le quiebra entre las manos y lanza un grito de alarma. Ante la diversidad eleva un ideal de unidad: define la nación como unión: "Nación es una reunión de hombres que

profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin." La pieza que falta para lograr esa unión es el indígena, en cuanto se presenta segregado de la nación. Por eso concluye: "mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha".[1]

Mientras en Clavijero, al ver la propia realidad frente a la opinión ajena, el indio se unía a él para proporcionarle su propia tradición; ahora, al recogerse América sobre sí misma, el indio se revela desunido, desgajado; retrocede y vuelve a alejarse de nosotros. Ya no se acusa su enlace con nosotros, sino su alteridad. Y sólo al verlo a él como una realidad distante, surge el ideal de una unidad por lograr, la concepción de la nación como armonía y concordia de elementos separados.

Mucho más tarde, Francisco Bulnes siente el mismo desgarramiento interno de México. "Hay entre las dos razas una muralla que nadie ha podido o querido derribar" (Bulnes, 1899:71). El patriotismo latinoamericano le parece desprovisto del sentido nacional, pues "el indio es patriota para su raza, pero no para la que lo ha oprimido; defiende con heroicidad no el territorio nacional, sabe que no es suyo, pero defiende lo que le han dejado en las montañas y en los territorios lejanos" (Bulnes, 1899:75). Frente a tal situación propugna un ideal de nación como unidad que habría de formarse a partir de unas cuantas verdades "comunes a todas las clases" (Bulnes, 1899:69).

Mayor aún se le aparecerá la escisión a Molina Enríquez. La nacionalidad implica, según él, unificación en el "ideal" y unificación en el "hogar", es decir, doble unidad espiritual y material. La unidad de ideal queda definida como "unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo, y de deseos, de propósitos y de aspiraciones" (Molina Enríquez, 1909:289). Es evidente que no existe tal cosa en México; antes bien, la

[1] Pimentel, 1864:217. La idea que de la nación tiene Pimentel, y que se repetirá en Bulnes y Molina Enríquez, recuerda notablemente la famosa de Renan.

más completa heterogeneidad. Como también existe una total diversidad en lo material. Ante el panorama de un pueblo que se le antoja cercenado en mil pedazos, surge la aspiración hacia la total unidad: "tiempo es ya de que formemos una nación propiamente dicha —exclama—: la nación mexicana" (Molina Enríquez, 1909:361).

El indio es no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; su lejanía es caída; su separación significa miseria y servidumbre. Presenta Pimentel la terrible condición social de los aborígenes. Aunque parte de ellos es ya libre, la mayoría padece la peor servidumbre en las haciendas. Son explotados por todos, por el dueño criollo y por el funcionario mestizo, de cuyas exacciones presentan un ejemplo las famosas "alcabalas". Tan triste es su situación, que sólo se alegra al ver morir y llora al ver nacer (Pimentel, 1864:206). Bulnes centra el mismo problema en la conquista: ahí estará la raíz de la separación del indio. Su posición no difería entonces de la del esclavo frente a su dueño español; y aún perdura en lo esencial la misma situación. Empieza a verse a la raza indígena, en cuanto grupo social homogéneo, como un grupo esclavizado a través de las épocas por los otros grupos sociales. La historia de la raza indígena es historia de "lágrimas y sufrimientos", nos dice Pimentel (1864:191). La independencia aparece ahora como una guerra y venganza del oprimido; pero, después de ella, el indio, decepcionado y esclavizado de nuevo, deja el escenario a las otras razas; se aleja y presencia desde lejos sus luchas; parece que "el hombre de la raza bronceada ve con secreto gusto la destrucción de las otras razas, en espera de que así llegue más pronto el momento favorable para salir de su letargo, y restablecer en el país la supremacía que cree corresponderle" (Pimentel, 1864:195). Así el indígena aparece como colectividad explotada que a veces lucha por su emancipación, pero las más incuba su rencor, esperando su hora. De esta noción de raza a la de clase, la distancia resulta mínima. Es lo que revela ya un Molina Enríquez. En éste, raza y clase se implican mutua-

mente. Intenta hacer una clasificación de los sectores sociales del país en la que se mezclan los componentes étnicos y los elementos propiamente económicos y sociales (*cfr.* Molina Enríquez, 1909:37 y ss.). Se utilizan conceptos raciales para designar propiamente clases y, aunque el autor permanece siempre consciente de su separación a la par que mutua dependencia, se toman constantemente grupos sociales para designar caracteres étnicos y a la inversa.

El indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, sino a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente. El indio es un factor vivo y actuante dentro de esa situación; es un factor eficaz y por su eficacia se le buscará. El indigenismo cambia su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual. Y en lo actual quedará centrada la significación y el valor de lo indígena.

El punto de vista del "mestizo"

Algunas veces, de modo esporádico, se había planteado ya el problema indígena desde un punto de vista social; pero sólo ahora aparece toda una concepción nacional basada en la apreciación social del indígena, sólo ahora se utiliza sistemáticamente la realidad indígena como problema humano, dentro de una interpretación general histórica y política de México.

El sentido político del indigenismo de este periodo revélase patente en un Bulnes. Si el indígena ha permanecido en el triste estado que señalábamos, nos dice, ha sido por obra y culpa de los partidos conservadores que se han mantenido en el poder y han continuado la política de aislamiento del indio. Él, en cambio, como liberal, se preocupa —dice al menos— del indio y lo defiende. Sólo el partido liberal puede ayudar al indígena. Porque

ante éste —se empeña en repetir Bulnes— levántase sólo un obstáculo: el conservador... que, casualmente, resulta ser el mismo obstáculo que se opone al liberal. Así nos revela Bulnes las entretelas de su preocupación por el indio. Aunque se pretenda desinteresada tiene un objeto: enfrentarlo al conservador, convirtiéndolo en sumiso aliado de los partidos liberales. El partido reaccionario representa —según lo caracteriza el propio Bulnes— a las clases criollas terratenientes; el liberalismo, en cambio, a la pequeña burguesía naciente que aboga por la industrialización y la revolución democrática. ¿Qué mejor aliado en su lucha que el campesino indígena sojuzgado por el hacendado criollo? El interés pro indígena, a primera vista puramente abstracto y filantrópico, parece beber en fuentes bien concretas e interesadas.

En Molina Enríquez el interés político aparece ya sin embozo. Examina nuestro autor el movimiento de las clases sociales en México desde la independencia. La lucha se enraiza no sólo en motivos de clase, sino de raza. Frente al "criollo conservador" y al "criollo nuevo", terratenientes o capitalistas dependientes de la finanza internacional, lucha un grupo revolucionario y liberal que Molina llama "mestizo". Los motivos que enfrentan unos a otros son tanto intereses materiales como de "repugnancia" por la psicología y concepción de la vida de las otras razas. El "mestizo",[2] aliado a una parte de los criollos, lleva a cabo la reforma y, tras varias luchas, llega, con Juárez, al poder. Pero aunque desde entonces guarde de nombre la dirección del Estado, la situación real es muy otra. En tiempos de Molina, el "criollo nuevo" forma una clase privilegiada cuyo capital se encuentra ligado al inglés y al norteamericano. El porfirismo sostiénese en ese grupo y, a la vez, mantiene al "criollo conservador" en la plena posesión de su propiedad agrícola. De ahí el espíritu revolucionario del "mestizo" que se alimenta en su situación de

[2] Escribiremos de aquí en adelante "mestizo", entre comillas, para referirnos no a la casta racial, sino a ese grupo social de que habla Molina y que más se caracteriza por elementos económicos y políticos que raciales.

clase desplazada. Y, en su impulso revolucionario, resulta evidente que precisará de un aliado: la clase más oprimida por el "criollo": la indígena. Si logra ser él, "mestizo", quien la dirija, podrá triunfar contra el "criollo" en la lucha decisiva que se avecina.

El indigenismo ha dado un vuelco decisivo. Antes estaba en manos del criollo. Para éste podría el indio servir de arma contra Europa; mas sólo podía interesar entonces como historia y tradición; pues el indio contemporáneo poco o nada importaba en la disputa. El azteca del siglo XVI podía ser un aliado, el indio explotado en las minas y en los cultivos, sólo sería un enemigo. Qué bien fácil resulta hacer nuestro el pasado atado como está de pies y manos ante nosotros, pero mucho más difícil nos es conquistarnos el presente. Ahora, en cambio, el problema está en manos del "mestizo". También éste tratará de comprometer al indio en su propia lucha. Pero ahora poco o nada podrá importarle ya su historia; el combate se avecina y sólo la tangible realidad de su mente y de su brazo podrá interesarle. ¿Cuál será el papel que habrá de representar el indio en sus propósitos?

Pimentel, al lado de la defensa del indio, no deja de hacer la apología del mestizo que, más tarde, citará Molina Enríquez: "Mientras el indio es sufrido —nos dice— el mestizo es verdaderamente fuerte" (Pimentel, 1864:235). Alaba el valor de este último e incluso encuentra elogios para el "machismo" del lépero o del ranchero; el mestizo es pródigo, alegre y sociable, "es agudo, despierto y de fácil comprensión". Frente al indio, resulta seguramente muy superior: "El mestizo puede corregirse con sólo que se le modere por medio de una saludable disciplina; pero ¿dónde encontraremos un tónico bastante activo para elevar al indio a la vida civilizada?" (Pimentel, 1864:237). Esta última idea reaparece en Bulnes: el mestizo es fácilmente salvable y es, además "susceptible de una gran civilización"; el indio, en cambio, ¿podría ser jamás realmente salvado? (Bulnes, 1899:31).

Pero una vez más es Molina Enríquez quien recoge y

desarrolla profusamente esas ideas. El indio es superior al blanco por su adaptación y "selección" al medio; el blanco es superior, en cambio, por su más adelantada "evolución" (Molina Enríquez, 1909:257-258). El mestizo reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco. Por eso, su carácter "no puede ser más firme, ni más poderoso" [...] "lleva, por una parte, a la acción; y por otra a la elevación del objeto en la acción misma. Apenas puede encontrarse un mestizo que no tenga grandes propósitos" (Molina Enríquez, 1909:333).

Resulta claro que se juega con dos significados de la palabra "mestizo". Es en un sentido el elemento racial, en otro la clase social de que antes se hablaba. Las virtudes de la raza se atribuyen al grupo social y viceversa. El grupo social se nombra representante exclusivo de la raza mestiza. No será necesario, en rigor, preguntarnos por la casta racial a que pertenezcan los pensadores que estudiamos para clasificarlos de "mestizos" en el sentido indicado. El concepto racial se convierte en un símbolo de un conglomerado social. Gracias a él, el grupo social adquiere un carácter mítico y profético, de que carecía por sus meras características económicas o políticas. Al manifestarse como representante de una raza, el grupo "mestizo", la clase de la burguesía liberal, tomará conciencia de su misión.

Pues será el "mestizo" el grupo más excelente, el único capaz de lograr aquella unidad que, según vimos, era indispensable para formar una nacionalidad y una patria. En efecto, sólo él puede tener ese ideal. El indígena no lo tiene por su situación de aislamiento, de división e incultura. El criollo sólo tiene conciencia de grupo que pretende defender sus exclusivos intereses; se encuentra además ligado fuertemente a intereses extranjeros. El "mestizo" presenta, en cambio, una unidad de costumbres y deseos, una "comunidad de sentimientos, actos e ideas" que hacen de él una gran familia. La unidad patria se logrará con la "disolución" de las clases criollas y con la

absorción de todos los grupos sociales por el mestizo. "Es absolutamente indispensable —proclama Molina—... que en el elemento mestizo se refunda toda nuestra población para que se transforme en la verdadera población nacional". Y esto no se logrará hasta que el "mestizo" posea plenamente el poder. Que el grupo burgués "mestizo" mantenga el poder, resulta así condición indispensable de la "creación de la nacionalidad" (Molina Enríquez, 1909:309 y 328).

El mestizo empieza a crear un ideal y un mito que lo expresa. México se le aparece como una constitutiva tendencia hacia la unidad; como una radical diversidad, carente de lo uno. En esa tendencia vital él, "mestizo", resulta a la vez el impulso y el fin; es él quien pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final a que esa acción tiende. Él es ansia de unidad y, al mismo tiempo, su promesa. Porque sólo ante el mestizo aparece la necesidad de la nación una, y sólo él puede garantizarla.

Ya Pimentel proponía, como salvación al desgarramiento interno de México, la fusión en el mestizo. Éste, portador de un mensaje de patria y unidad ofrece al indio la más alta misión: la de unirse a él en su tarea salvadora. A este mensaje de unidad, añádese en Molina Enríquez el de un nuevo y depurado cristianismo. Frente al catolicismo semipagano del indígena y al catolicismo clerical del criollo, los "mestizos" "despojan a esa religión de sus demás fines materiales y la guardan en lo más profundo de su conciencia para no mancharla de lodo en las agitaciones de la vida". Los "mestizos" son católicos —dice Molina— "en la forma religiosa más elevada que haya podido alcanzar la Humanidad en su larga peregrinación a través de las edades por la superficie de la tierra" (Molina Enríquez, 1909:315 y 316). Tal se anuncia el mito del mestizo. Profecía y aspiración de unidad que quizá habrá de proyectarse más allá de los ámbitos nacionales. Oigamos el anuncio de la supremacía mestiza:

> Los mestizos consumarán la absorción de los indígenas y harán la completa fusión de los criollos y de los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza se desenvolverá con libertad. Una vez que así sea, no sólo resistirá el inevitable choque con la raza americana del norte, sino que, en el choque, la vencerá [Molina Enríquez, 1909:266].

Germina el mito vasconceliano de la "Raza Cósmica", en el que se elevará a un plano universal el ideal del mestizo.

El americano vuelve los ojos hacia su propio país; y si se acusa en él la diversidad y el desgarramiento, es porque así lo ve el mestizo desde su locación espiritual. Él representa la aspiración a la homogeneidad nacional; la necesidad de unión entre los elementos de un pueblo heterogéneo no hará más que simbolizar su propio ideal. México se le aparece como diversidad radical en tensión hacia la unidad, porque tal visión responde exactamente a su proyecto. Exigir la unidad, no es más que exigir el acto que habrá de patentizar la realización de su plan personal y, por tanto, de su dominio. Homogeneidad y unión forman el signo de su raza mezclada. Al postular éstas se coloca él mismo en el centro y en el término de la historia americana. Su mensaje propio, la misión que él mismo elige para sí, es la de otorgar unidad; y precisamente por eso y tan sólo por ello el panorama nacional se le aparece como un campo en que reina soberana la diversidad y que está condenado al fracaso si no logra armonizar sus contrarios. Tal es la realidad porque tal es su proyecto personal.

Pero lo más importante es que también la inversa es exacta: que no se le hubiera hecho consciente al mestizo su proyecto de unidad, que no hubiera elegido éste por misión, de no estar ahí presente el indio, acusando con su alteridad el desgarramiento y la heterogeneidad del país, señalando su íntima discordia. Al mirar al indio, se reconoce el mestizo como impulso hacia la unidad. Es,

pues, el indígena quien, indirectamente, revelará al mestizo su propia misión. El mestizo, al volver sobre él su atención, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se le hace consciente al mestizo su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo. El indio es el ejemplo viviente, la confirmación expresa de la teoría mestiza que postula la unidad. Y el mestizo puede ya ser "indigenista" porque serlo equivale a laborar por su propio ideal. Su indigenismo será el impulso y el cuidado por mantener viva la fuente que le revela su proyecto. El indígena deberá ser un aliado insustituible. Su papel consistirá en mantener constante su tensión hacia la convergencia y la unidad. El mestizo se identifica con ésta y se convierte así en meta ideal del indígena. Por eso necesita volverse hacia éste: porque sólo el indígena lo afirma en su propia misión y porque sólo él lo pone como fin. Y veamos ya cuál es el destino que asignará el mestizo al indio dentro de la visión que a través del mismo indígena se le ha revelado.

Occidentalización del indio

Pimentel, con gran filantropía, se pregunta por las medidas que habrían de regenerar al mísero indígena y salvarlo de su triste estado. Tal parece, a primera vista, que se colocara en la situación del indio, que se dejara guiar por el interés puramente caritativo y desinteresado de su redención. Sin embargo, si leemos un poco entre líneas aparecerá otro punto de vista más hondo. No que dudemos de la buena intención de nuestro historiador. Pero si sus propósitos podemos dejarlos a salvo, el resultado real de sus soluciones —que es lo que ahora nos interesa— parece decirnos algo bien distinto.

"Debe procurarse —dice Pimentel— [...] que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere

posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera" (Pimentel, 1864:226). Es decir, que la solución consiste simple y sencillamente en que el indígena... deje de ser indígena; o, en otras palabras, que no hay solución para el indígena; la habrá, sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua, etcétera, pero a condición de que ya no lo sea. Esto también, en el fondo, es lo que propondrá un Molina Enríquez al propugnar la absorción del indio en el seno del mestizo.

Esa transformación, según Pimentel, deberá acompañarse con un importante requisito: el abandono de sus sistemas de propiedad comunal y la adquisición de otro de propiedad privada. Nuestro autor pide respeto para las haciendas y rechaza todo remedio a la situación indígena basado en medidas agrarias. Por el contrario, hay que convertir a los indios en pequeños propietarios rurales, vendiéndoles los terrenos que no puedan cultivar los hacendados por falta de medios. En suma, que Pimentel ve la solución en la conversión radical, tanto material como ideológica, a las ideas y sistemas de un grupo social superior: el burgués "mestizo". En realidad se propugna una cosa: la desaparición del indígena en tanto tal indígena, es decir, en tanto clase social agrícola y primitiva, para transformarse a las relaciones de trabajo de la urbe civilizada o a la pequeña propiedad de un sistema liberal.

Pero no deja de presentarse la dificultad evidente en tal transformación; parece muy difícil que el indio olvide totalmente su lengua, costumbres e ideas para adquirir otras radicalmente distintas. Pimentel ve incluso otro peligro que seguramente habría de resultarle un tanto más molesto. Podría suceder que el indígena saliera un alumno demasiado aprovechado y que "con talento maligno" se rebelara contra sus amos. "Pues hemos visto a menudo algunos abogados de color excitar a los naturales contra los propietarios, decirles que ellos son los dueños del terreno, que le recobren por la fuerza." De ahí que sólo

quede un dilema para el indio: exterminio o transformación: "el resultado de nuestras observaciones nos conduce naturalmente a esta tremenda disyuntiva como único y definitivo remedio ¡matar o morir!... afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación" (Pimentel, 1864:233). Tal sería la única solución.

Pero ¿se trata acaso del punto de vista del indígena? Claro está que no. El dilema lo plantea el "mestizo" desde su situación peculiar y quiere decir bien traducido: "O aceptas totalmente mis sistemas culturales y materiales resignándote a la situación que en ellos yo te designo, o debes perecer." Y el mismo Pimentel se adelanta a esa objeción que pone en boca de algún hipotético adversario. Alguien podría decirle —admite— que el medio que propone no sigue el interés del indio sino del mestizo; y he aquí su respuesta: "no se la debe ver [a la raza indígena] como aislada, sino como parte de una nación y en consecuencia, ligados sus intereses a los del país a que pertenece. El querer remediar a los indios tiene por objeto evitar los males que su situación ocasiona a México" (Pimentel, 1864:238). Y lo mejor es que el interés de la nación ha resultado identificarse, por sutiles vías, con el interés del "mestizo". La conclusión no puede ser más obvia.

Más tarde Molina Enríquez sostendrá un punto de vista en gran parte similar. Claro está que aquí no hay la defensa de la propiedad hacendaria sino, por el contrario, la valiente propugnación del agrarismo. Es que los años han pasado y ahora el apoyar las reivindicaciones del campesino indio resultará un arma auxiliar inapreciable contra el terrateniente criollo. Según Molina, el indio debe incorporarse al mestizo: para ello deberemos "hacerles recorrer de prisa" el camino que llega hasta él. Idea similar se adivina en Bulnes. La salvación del indio reside en su incorporación al sistema económico de esa clase "mestiza" que aspira a la industrialización. "Mientras el industrialismo no saque al indio de las garras del hacen-

dado, no será aquél más que un animal de servicio" (Bulnes, 1899:74).

Pero donde mejor se repite esa solución es en Alberto María Carreño.[3] Vuelve éste a plantearse el problema de Pimentel y discute con él. Su solución podría resumirse en esta frase: la "realidad social" que falta en México, no existirá "mientras no modifiquemos de una manera radical la manera de ser de nuestros indios" (Carreño, 1935:335). Para ello sólo hay un camino: total occidentalización. Y ésta implica, ante todo (¡feliz casualidad!) el abandono de la propiedad colectiva y la implantación de un sistema de propiedad individual como defensa decisiva contra cualquier movimiento agrarista. Cuando el indio tuviera libertad de producción y pudiera capitalizar —nos dice—, tendría progreso (Carreño, 1935:73). Es decir: que sólo cuando acepte las ideas económicas del liberalismo y se unza a un sistema económico burgués se salvará; tal sería la traducción exacta de las anteriores proposiciones.

Coincide en todos los autores considerados la solución. Consiste en convertir al indígena al grupo social inmediatamente superior; cambiar totalmente su régimen de vida y propiedad, su mentalidad y sus costumbres, hasta acoplarlas con las del sistema "mestizo". No discutimos todavía si sea ésta o no la solución real para el indígena, pero sí resulta evidente que dicha solución no está inspirada en el punto de vista del propio indígena. Considerada desde ese punto de vista, la proposición, lejos de aparecer liberadora, se reviste de otros caracteres. "Liberar" al indio supone aquí convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el "mestizo"; hacer que acepte y secunde las ideas de éste; convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro de su mundo. "Incorporar" al indígena quiere decir aquí hacerle abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase para que —convertido al "mestizo"— acepte la dirección y dominación de éste.

[3] Aunque se trata de un autor contemporáneo, el ensayo en que plantea por primera vez el problema indígena fue escrito en 1909 y pertenece, tanto por su época como por las ideas que lo animan, a la etapa que venimos analizando.

11. El indígena como el otro por quien me reconozco

Estaba el criollo vuelto hacia la vieja Europa. De ella dependía y contra ella reaccionaba. Separado ya de la savia materna, el americano independiente vuelve sus ojos hacia sí y trata de reconocerse. Es el mestizo el responsable de este recogimiento (*supra*, p. 209).

Pero no puede conocerse a sí mismo directamente. Porque el Yo no puede captarse totalmente de modo inmediato. Siempre que trata de hacerlo, su propia realidad se le escapa, fluye, se quiebra y desaparece. El Yo no puede fijarse a sí mismo, no puede acotarse, no puede convertirse ante sí en un objeto compacto y pleno. Para encontrarse, precisa de una realidad fuera de sí. Por eso, cuando el mestizo trata de conocerse en tanto mestizo, tiene que establecer inmediatamente la realidad del Otro, del no-mestizo. Tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo alejado, a lo escindido de él. América se ve como una realidad desgarrada en la que se enfrentan sus elementos en alteridad (*supra*, p. 209); y sólo en su escisión puede el mestizo hallarse a sí mismo; sólo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí. Vía que consiste en el encuentro de una realidad que posea dos características paradójicas; que sea lo externo y distinto de él y que, al propio tiempo, en cierta forma lo refleje. Podrá el Yo conocerse a través de una *alteridad que hacia él señale.* Tal es, para el mestizo, lo indígena.

El indio es lo ajeno al mestizo, el Otro por excelencia. Allá está, separado, hosco, extraño. Su mundo, sus valores, son radicalmente distintos, permanecen hostiles a todo el universo en que vive el mestizo. Lo indígena es lo no mestizo propiamente dicho, la alteridad más radical (*supra*, pp. 209-210). Pero, a la vez, el indígena señala hacia el mestizo. Tal, al menos, cree ver éste al descubrir en él indicado su proyecto de unidad. El mestizo ve en el indio —dijimos (*supra*, pp. 220-221)— su propia misión. Sólo al considerarlo escindido y ajeno se le ilumina su proyecto de unidad. Al dirigir sobre él su propia reflexión, lo manifiesta como una realidad que aspira a completarse en el mestizo. Mestizaje es la meta a que tiende el indio. En él reside su única salvación, su única esperanza. La vía redentora de su acción consiste en convertirse íntegramente al mundo del mestizo, en aceptar sus valores, sus ideas, su dirección. Y vimos cómo, según el mestizo, debía el indígena ver la salvación de su estado de alejamiento y deyección en la afirmación de la unidad que simboliza el mestizo y considerar como fin propio el de éste. Así cree percibir el mestizo que el indio señala hacia él como a su fin. El mestizo se constituye en fin del indio. Al manifestar al indio, se conoce a sí mismo en su proyecto propio y en la autonomía de su fin. El indígena es, pues, el espejo en que ve señalado su propio proyecto libre. Juega lo indígena un papel parecido al que jugara en Clavijero. El jesuita proyectaba sobre el pasado azteca su propia trascendencia para verla realizada y afirmada fuera de él y poder presentársela al otro (*supra*, p. 162). Ahora el mestizo ilumina el ser del indio y lo revela como una realidad en la que se dibuja el propio ser del mestizo como trascendencia y como fin autónomo.

En realidad, es el mestizo quien se reconoce a sí mismo a través de la alteridad del indio, logrando así indirectamente lo que no hubiera alcanzado de modo directo: captarse a sí mismo. Para poder conocerse y saber de su vocación personal, precisa pasar el mestizo por el Otro,

viéndose en él reflejado. Sólo se encuentra cuando el Otro se revela como su afirmación.

Pero hasta ahora la afirmación del mestizo por el indio es sólo una característica que el mestizo revela en el ser ajeno, al buscarse a sí mismo. Pertenece, pues, al ser "exterior" del indio, en tanto manifestada por una realidad fuera de él. La revelación del mestizo como fin autónomo pende, pues —en última instancia— de su propio acto revelante. Podría en cada momento derrumbarse, desvanecerse como simple ilusión creada en la imaginación del mestizo. No puede él conformarse con esto. Necesita que el indio mismo dé su asentimiento al ser que en él revela; que acepte como suyo el papel que el mestizo le otorga. En otras palabras: es menester que el Otro "reconozca" al mestizo como fin.

Pero para que una realidad sea capaz de reconocer, precisa ser considerada como persona y, por tanto, como trascendencia. Debe ser un Otro-persona y no un Otro-cosa, un ente activo, real, presente, capaz de rebasar constantemente su situación propia, capaz de abrirse a las cosas y a los otros. Por eso no interesa el indígena como simple haber sido, como objeto muerto de la historia. Y el indigenismo traslada su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual y de la historia precortesiana a la sociología y a la economía (*supra*, pp. 212-213). Porque ya no interesa la realidad que fue, sino la que es, personal y capaz de trascendencia. El criollo, que no buscaba el reconocimiento del indio, que se conformaba con verse en él reflejado aunque no lo reconociera, seguía viéndolo en el horizonte de su historia remota; el mestizo, en cambio, lo verá como el Otro-persona en su mundo.

Y el indio reconoce efectivamente al mestizo. Quizá no tiene plena conciencia de su acto. Afirma al mestizo sin un propósito plenamente deliberado e intencional. Pero su conducta ante el mestizo es la del reconocimiento. A él está sujeto; su acción, su trabajo están dirigidos al mundo de valores que él representa y dirige. Sea cual fuera su íntima intención, su comportamiento todo no es

más que una constante afirmación del mestizo, un permanente reconocimiento de éste. El mestizo consigue lo que buscaba: en la sumisa y lejana mirada del indio, ansiosa de acercamiento y unidad; en su actitud torpe y apocada, tendida a los valores del mestizo, en su voluntad dócil y aturdida, paciente al usufructo ajeno, lee el mestizo su propio reconocimiento. En la misma acción efectiva del indio encuentra el criterio seguro para juzgarlo sin caer en ilusión. El comportamiento mutuo que media de hecho entre mestizo e indígena revela al indio como reconocedor del mestizo, a través del juicio de este último. Entonces se afirma el mestizo como fin; se yergue en su plena autonomía.[1]

Pero el reconocimiento no es aquí recíproco. El mestizo, con todos los valores que representa, es fin tanto ante sí mismo como ante el indio; pero éste es sólo medio, medio para la realización de la final unidad y convergencia en el mestizaje. El indio reconoce al otro como fin, pero no es reconocido a su vez por éste. Sólo se admite la existencia del indio en cuanto cumpla ese papel. Se reconoce su capacidad de trascendencia, pero no para que se erija a sí misma como fin, sino sólo para que sea capaz de aceptar constantemente el fin que el otro le otorga. Se la reconoce para encadenarla inmediatamente a la afirmación del otro, para ligarla a la aceptación del ser que en él revela el otro. Se reconoce su trascendencia sólo en tanto ya se ha realizado en un comportamiento externo que de ella se exige; no interesa por ella misma, sino por la facticidad con que se muestra a los ojos del otro. Es, pues, una trascendencia dirigida forzosamente hacia un fin que desde fuera se determina, es trascendencia trascendida por

[1] De hecho, por su acción, el indio se manifiesta en su ser "externo" como dirigido hacia el mestizo. Éste le exigirá que asuma esa dimensión de su ser y se responsabilice de ella. En el fondo se trata de una exigencia similar a la que le hacía el español en el primer momento del indigenismo; que se haga responsable del papel que de hecho está jugando en la historia.

Y así como entonces a la acción de asumir la culpabilidad sucedía la de borrarla, también ahora al movimiento de asunción de la esclavitud sucederá el movimiento que habrá de eliminarla (en la segunda etapa de este mismo momento).

el otro. Y sólo si se mantiene en tal situación, sólo si su comportamiento se somete a la reiteración tácita y constante del papel que el otro le otorga, podrá respetársele. El dilema era tajante: o aceptaba el mestizaje o habría de morir (*supra*, p. 220). El indio se salva, pero sólo sojuzgándose. ¡Su vida a cambio del perpetuo reconocimiento del otro! Y es que el mestizo no puede destruir al indio porque lo necesita; quiere conservarlo. La fórmula de esta conservación será la "transformación" del indio. En ella se niega al indio en su peculiaridad y autonomía, pero se le conserva en su existencia; con tal de que acepte la sumisión al sistema social, económico y cultural del mestizo.

El mestizo necesita perpetuamente del indio; pues sin él dejaría de reconocerse como fin autónomo. Por eso pretende convertirlo en su aliado indispensable y natural frente a otros grupos contra los que entra en lucha (*supra*, pp. 213 y ss.).

Pero, además, precisa de un comportamiento del indígena garante de su constante reconocimiento. Éste se manifiesta —ante todo— como trabajo. Por el trabajo en beneficio del mestizo, manifiéstase el indio como su constante confirmador. El trabajo para el otro es la cadena del indígena; es aquello que lo ata a su función reconocedora del otro. De aquí que el mestizo propugne y exija la total occidentalización del indígena, su "transformación" radical (*supra*, pp. 219 y ss.). Sólo por ella podrá el indio ligarse a su trabajo en beneficio del mestizo, y sólo así quedara sólidamente consolidada su afirmación del otro. "Transformarse" quiere decir aquí convertirse en el Otro-persona, reconocedor del Yo mestizo.

Tal es la primera etapa en el tercer momento de la conciencia indigenista. En ella, el mestizo empieza a tratar de conocerse a sí mismo; y sólo parece lograrlo al colocar ante sí al indio como alteridad. En una siguiente etapa se acusará todavía más este intento de autoconocimiento y autoposesión. Pero entonces variará el mestizo en su posición y en sus métodos. Lejos de considerar al indio como el Otro, lo asumirá como parte propia.

12. El indigenismo actual

El nuevo indigenismo presenta múltiples matices y facetas. Lejos de permanecer en el estadio de una pura teoría abstracta, informa muchas creaciones prácticas. Aparece como tendencia más o menos definida en muchas direcciones de la pintura, la escultura, la música y hasta en algunas de las modernas manifestaciones arquitectónicas. La influencia de las ideas indigenistas se hace sentir en la educación y en tendencias sociales y políticas. A la vez que se difunde en varios rumbos, parece desvanecerse ante nuestra vista; se nos antoja imposible poder acotarla estrictamente dentro de los límites de una teoría conceptualmente formulada. Su extensión corre pareja con su vaguedad. Sólo en algunos escritores cobra la tendencia indigenista precisa figura y nítido perfil; sólo en ellos parece desarrollarse y adquirir conciencia de sí misma, hasta alcanzar un nivel reflexivo. En unos se manifiesta en un esqueleto conceptual y en una ideología dirigida principalmente a los problemas sociales y antropológicos; en otros se orientará más bien hacia una recreación histórica y poética. Las facetas serán varias, pero en todas encontraremos el mismo amor al indígena, el mismo desvelo por su problema; unidos están por ese amor, por más separados que permanezcan en otros aspectos teóricos. Todos ellos participan, quizá en parte de modo inconsciente, de una actitud vital similar hacia el indígena, de

una perspectiva común ante él que los unifica y sitúa históricamente. Podemos, pues, estudiar a estos autores dentro de una unidad común de tendencia y pensamiento; sin que con ello se implique, naturalmente, que esa unidad sea conscientemente querida y aceptada en todos los casos, sino más bien impuesta por la común situación histórica.

Se nos habrá de dispensar, en fin, que nos limitemos a aquellos representantes de las ideas indigenistas que nos parecen alcanzar un nivel reflexivo más maduro; pues que sólo en ellos podremos descubrir la concepción del mundo que los anima, cual es nuestro propósito. No creemos en modo alguno agotar las múltiples manifestaciones de la misma tendencia y seguramente muchas de las que no estudiamos siguen teniendo particular interés, sólo que por su estado de vaguedad conceptual o incipiente desarrollo no se prestan a nuestros propósitos.

La paradoja del indigenismo

El indigenismo contemporáneo prolonga, en muchas de sus facetas, las ideas de los autores que estudiamos en el capítulo precedente. De ellos recibirá un precioso legado: la conciencia de la escisión de la propia realidad. Esta conciencia preside la dirección que pudiéramos llamar "social" del indigenismo. De ella parte y en ella parece establecer su mismo fundamento.

Se levanta el indianismo actual sobre un hecho social y cultural que se esfuerza en determinar cada vez con precisión mayor: la radical separación de la raza indígena. Ese punto de partida es quizá responsable del matiz peculiar de las teorías indigenistas. "El problema central del indígena es el aislamiento", establece Miguel Othón de Mendizábal (1946, II:497); dura y tenaz reclusión de una raza, abandonada de la vida nacional, excluida de su economía; aislamiento que originará su decaimiento y retraso (*cfr.* IV:145, 160, 334, etc.). También Manuel M. Gamio acusa esa

separación del indio. Su especificidad se revela a nuestros ojos aún educados a la europea. La población indígena tiene necesidades y aspiraciones bien distintas a las de los sectores occidentalizados. Y vano será pretender aplicar idénticas medidas a uno y otro sector (Gamio, 1948:91).

La conquista introduce el elemento básico que impedirá la completa asimilación del indio a lo occidental. Se hace solidario Gamio de una vieja tesis que vimos expuesta desde tiempos de Sahagún. Las leyes indígenas estaban perfectamente adaptadas a la vida aborigen; "los colonizadores trataron de destruir esta legislación de un golpe, y de hacer reconocer y aceptar a los indios las leyes importadas de España que les eran totalmente exóticas" (Gamio, 1926:117). Mendizábal (III:228-229), a su vez, señala la inadaptación de las leyes de la colonia y el fracaso final de la única legislación que se aplicaba: la del misionero. La independencia, lejos de suponer un mejoramiento para el indio, agravó su estado, al terminar con las últimas defensas indígenas. La colonia mantenía, teóricamente, en las leyes de Indias, un principio protector y conservador del aborigen. Al abolirse éstas con la reforma, al destruir las últimas comunidades indias, desaparece lo único a que aún podía el indio adaptarse. Así se da la paradoja de una constitución, la de 1857, que apenas es apta para un 20% de la población y que, para el resto, resulta "exótica e inapropiada" (Gamio, 1916:16). Situación que parece continuar en nuestros días. Oigamos cómo resume Gamio (1948:87) el problema:

> Con raras excepciones los sistemas generales que presiden la vida de la población de América han sido principalmente formulados por y para beneficio de los elementos sociales de origen occidental, permaneciendo relegados los de filiación indígena, a vivir en condiciones de inferioridad física, política y económico-cultural, porque dichos sistemas no están adaptados a su modo de ser.

Consecuencia de todo esto, la inevitable decadencia del pueblo indio. Obligado a obedecer leyes que desdeña

porque no comprende, encerrado por barreras inadaptables y extrañas, el indio se ve imposibilitado para desarrollar sus propias creaciones y observa cómo lentamente va pereciendo todo lo que le es propio. La investigación antropológica dirigida por Gamio en un sector tipo de la población indígena mexicana revela tristes resultados. En el valle de Teotihuacán se realiza uno de los estudios más serios y concienzudos que se hayan llevado a cabo en México. Sus conclusiones, que emanan de una población-tipo, podrían aplicarse a la generalidad de la población indígena mexicana.

> La población del valle —concluye Gamio— presenta en sus tres etapas de desarrollo, precolonial, colonial y contemporáneo una evolución inversa o descendente. En efecto, durante el primer periodo los habitantes de la región ostentaban un floreciente desarrollo intelectual y material, según lo demuestran copiosas tradiciones y los majestuosos vestigios de todo género que nos han legado. La época colonial significó decadencia para la población, que perdió su nacionalidad, pues sus leyes, el gobierno, el arte, la industria, la religión, los hábitos y las costumbres aborígenes se vieron destruidos u hostilizados sin cesar por la cultura de los invasores, que poco o nada supieron o quisieron darles a cambio de lo que les arrancaban... [Gamio, 1922:19].

La religión cristiana no logró —según el mismo autor— ser asimilada plenamente. Permaneció en un estado grosero, mezcla burda de catolicismo y paganismo. Por ello en lugar de lograr un adelanto espiritual, sólo causó un retroceso. Eliminó todo lo que de grande y moralizador tenía la religión autóctona para dejar de ésta sólo groseros ritos y supersticiones infantiles. Privados de su impulso religioso original, de la mitología y dioses que los inspiraban, los indios poco o nada recibieron en cambio; pues no pudieron o no supieron asimilarse los nuevos y elevados valores religiosos que el español les aportaba (*cfr.* Gamio, 1922:46 y ss.; 1926:112 y ss.).

A la división externa del indio en relación con los demás elementos nacionales, añádese aún una división interna. Echánove Trujillo, siguiendo en sus líneas generales las ideas anteriores, señala más particularmente esta última. Pues el indio, sobre la base de una gran heterogeneidad racial, presenta también la mayor heterogeneidad social; el interés que profesa se reduce a su municipio y no siente solidaridad ninguna hacia sus hermanos de raza, sino, a veces, el más tenaz antagonismo.

Pero lo más grave es que detrás de las barreras extrañas la cultura y mentalidad indígenas subsisten en gran parte. Antonio Caso hizo a menudo hincapié en esa condición peculiar de nuestra realidad cultural: "la raza arqueológica sigue viviendo fuera de la civilización general; que la lengua y la religión, el *alma colectiva* de los conquistadores, no se expresa ni entiende por los indios; que los criollos y mestizos segregados del resto del grupo demográfico, no han podido ni sabido formar con los indígenas un pueblo..." (Caso, 1939:73). México sufre aún del "desnivel grandísimo" que media entre la cultura precortesiana y la hispánica. Las dos culturas permanecen frente a frente. Mendizábal señala, aún con mayor fuerza, esta bipolaridad. Ahí está aún la *Weltanschaung* indígena; ahí está su tipo de mentalidad, "prelógica" en gran parte, que no ha podido asimilar las categorías de una mentalidad "lógica"; pues ésta responde a otro nivel de desarrollo. "La ideología de los indígenas actuales —sostiene— no difiere esencialmente del ideario prehispánico, en ocasiones prehistórico" (Othón de Mendizábal, 1946; IV: 159; *cfr.* también III:49-50, 227 y ss.). Y en otro pasaje afirma que el indio posee: "la misma mentalidad exactamente que hace cuatro siglos".[1]

Agustín Yáñez, por fin, hace ver la imposibilidad de una destrucción cabal de lo indígena. Ni ello era posible ni el español se lo propuso. Pervive, pues, lo indígena con sus rasgos específicos, a través de toda la historia hasta nuestros días (*cfr.* Yáñez, 1939:1-3).

[1] Tomo II: 480. Véase también Echánove Trujillo, 1948:102.

La persistencia de la mentalidad india se nos revela en sus industrias, en sus costumbres, en los vestigios de muchas instituciones primitivas (*cfr.* Echánove Trujillo, 1948: 108, 247, 261), en muchas manifestaciones artísticas. Pero donde más clara se muestra es en su religión. Basado en las investigaciones del valle de Teotihuacán, establece Gamio la tesis siguiente: "Las ideas religiosas indígenas fueron conservadas, pero se les revistió con el ropaje del catolicismo". Aduce nuestro autor varios ejemplos de tal disfraz, como el caso de las danzas, de la veneración de los santos, etc. "Innumerables observaciones análogas podrían agregarse para hacer ver que en la época colonial las ideas religiosas constituyeron un burdo politeísmo, ya que los indígenas nunca comprendieron los dogmas católicos y, en cambio, desnaturalizaron sus antiguas ideas autóctonas..." (Gamio, 1922:44; *cfr.* también 1916:118, 154-155 y ss., 169 y ss.). Que tal sería la tragedia del cristianismo en América: haber conducido —de ser exactas las observaciones de Gamio— al total fracaso del ideal franciscano de la Nueva Iglesia. Al lado de una religión que llama católica, aunque no presente en pureza la ortodoxia, descubre Gamio en el indio una religión sincretista que llama, a falta de mejor nombre, "católico pagana".

Mendizábal es partidario de la misma tesis y aduce también numerosos testimonios antiguos y modernos para confirmarla. Los misioneros, según él, transigieron en parte con la religión primitiva, con tal de facilitar la conversión. Se originó así una yuxtaposición de elementos religiosos. La conversión fue real desde un punto de vista "político" y administrativo, es decir, en su aspecto externo, pero muy relativa en el fuero interno; "la mentalidad religiosa de las multitudes, su concepción de la divinidad y de las relaciones de los dioses con la naturaleza y con el hombre y los deberes de éste para con aquélla no cambió en modo alguno" (Othón de Mendizábal, III:223; *cfr.* también II:514, 520; III:48-49, 222 y ss.).

También Echánove Trujillo, siguiendo a estos y otros muchos investigadores, nos entrega una preciosa recopi-

lación de citas y hechos que nos muestran la pervivencia de la religión indígena y que están destinados a proporcionar una base sociológica incontrovertible a la tesis anterior (1948:187 y ss.).

Nos encontramos con la yuxtaposición de dos elementos culturales totalmente distintos. Esta visión parecería coincidir enteramente con la de los autores que estudiamos en el precedente capítulo. Sin embargo, un matiz general, poco explícito pero ciertamente presente, separa ambas perspectivas hasta darles significado enteramente diverso. Desde Pimentel a Molina Enríquez, la mitad indígena, desgajada de la criollo-mestiza, resulta totalmente extraña, alejada e irreductible. De ahí que su único porvenir les parezca el hacerla desaparecer como tal para convertirla íntegramente a la otra mitad. En el fondo de toda su concepción late, pues, el sentimiento del indio como lo más ajeno y extraño, algo que parece imposible llegar a considerar como propio. Aquí en cambio, se adivina en toda la ideología un matiz bien distinto. Ciertamente síguese viendo lo indígena como algo separado y escindido de nuestra vida y cultura, tal y como acabamos de hacer notar; pero a ésta añádese una contraria característica de lo indígena. El indígena es, a la vez, algo propio, que está en nosotros y nos constituye tanto en lo biológico como en lo espiritual. En Gamio esta idea llega a expresarse con honda insistencia. La cultura indígena, que habíamos visto totalmente separada de nosotros, aparece, al propio tiempo, como una raíz indispensable de nuestra propia especificación frente a culturas de otros países.

Gamio ve la cultura importada como esencial alteridad. Ella ha permanecido inadaptada a nosotros. "La Cultura Europea —nos dice— ha estado pugnando inútilmente durante varios siglos por arraigarse íntimamente entre nosotros. Sin embargo, sólo en reducidos grupos sociales existe con vida artificial dicha cultura." Se ha formado así en América una forma cultural "cismática", "patrimonio de pedantes y de imbéciles" (Gamio, 1916:184 y 176), que

no responde a su situación y que sólo trata de imitar lo ajeno. Frente a ésta, permanece la cultura indígena que casi nada posee en la "cultura invasora", así como una cultura típica, propia de las clases sociales intermedias y de la mayoría mestiza; ésta no es ya ni europea ni indígena. La cultura extranjerizante se le aparece a Gamio como responsable de nuestras deficiencias en arte y literatura. Porque el americano no puede hacer plenamente suya esa cultura que permanece siempre como lo otro frente a él. Llega nuestro autor hasta negarnos capacidad para asimilar productos culturales europeos, tales como el arte. "No comprendemos el arte europeo —nos dice—, no lo 'sentimos', hay que confesarlo" (Gamio, 1916:190).

Y será el indígena el encargado de recordarnos nuestra especificidad frente a lo ajeno. Aquí ya no se tratará de aducir igualdad de derechos frente al otro continente, sino más bien de distinguir, en el interior de la propia América, lo que es peculiar de lo que sigue siendo ajeno. El indígena aparece entonces como núcleo de lo auténticamente americano. "La más pura fuente de la americanidad, el más vigoroso nexo que liga a los hombres de este continente con el suelo en que viven es el indígena que alienta desde Alaska hasta Patagonia" (Gamio, 1948:71).

Por un lado aparecía lo indígena como lo extraño; lo veíamos a distancia nuestra, éramos testigos lejanos de sus ritos y supersticiones primitivas, de su mentalidad asociativa, de sus costumbres arcaicas. Por el otro se nos presenta como una de las raíces de nuestra más auténtica especificidad, de nuestra "americanidad". Es lo extraño y separado a la vez que lo propio. Y Gamio no parece darse cuenta de esta aparente contradicción. Pero no por ello deberemos arredrarnos; pues las inconscientes contradicciones a que llega un pensamiento son a veces la expresión más fiel de la situación real que reflejan.

Por lo pronto encontramos ya un cambio considerable en relación al indigenismo que estudiábamos en el capítulo precedente. Entonces lo indígena era fundamentalmente algo lejano y cercenado de nosotros. Ahora, en

cambio, aun sabiéndolo lejano, lo aceptamos también como algo propio, lo asumimos como un elemento de nuestra peculiaridad. Tal sucede como si el mestizo tratara de recuperar al indio, de hacer suyos los valores de éste, de recobrar su espíritu arcano. Esta "recuperación", que Gamio expresa en el terreno de las relaciones culturales y sociales, la encontramos en otros pensadores bajo distinta forma. Si repasamos algunos ensayos de Agustín Yáñez, encontraremos una preocupación fundamental: la búsqueda de lo que él llama "mexicanidad" y, como elemento esencial de ésta, destácase lo indígena. Perdura aún en nosotros el alma india con sus secretos, y —a pesar de su lejanía— "subsiste dentro del alma nacional" (Yáñez, 1942:xxxv). Por eso, lejos de hacerla desaparecer, habrá que encontrar en ella una de las fuentes de lo mexicano. La religión, el arte primitivo, sus formas lingüísticas, su cultura, todo da testimonio de la "mexicanidad" (Yáñez, 1942:XI). El mestizo acoge así dentro de su propio espíritu a lo indígena. Para designar ese movimiento, empleará Yáñez un hermoso nombre: "La Mexicanidad —identificación de lo esparñol y lo indígena— es, primariamente, una comunicación" (Yáñez, 1939:3). *Comunicación*, dice Yáñez, *comunión* dirá Héctor Pérez Martínez. Pues en él también aparece el indio arcano incorporado a lo propio: "Lo autóctono ha matizado en tal forma lo occidental; ambos elementos se encuentran tan penetrados uno en el otro dentro de lo mexicano; componen una sola sustancia y dan nacimiento a una sensibilidad característica y particular, pero universal al mismo tiempo que tal comunión es la mejor prueba de las excelencias de lo indígena y lo español" (Pérez Martínez, 1948:9). Unidad sustancial de elementos heterogéneos, conciencia simultánea de lo diverso y lo uno. Que el mestizaje aparece ante todo como un desgarramiento íntimo, como una comunión en lucha o como una pugna comunicativa. "La mexicanidad —dice Yáñez—... ante todo es hondura, lucha, y angustia; el drama del mestizaje —lo heterogéneo— que quiere anular sus negaciones,

encontrar su espíritu y centrarlo en el magnífico escenario de la naturaleza" (Yáñez, 1939:6). Que discordia y amor asientan por igual su poder en el espíritu mestizo. Y Pérez Martínez (1948:219) siente renacer en él la pugna ancestral: "El conflicto entre Cuauhtémoc y Hernán Cortés vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer."

Tal es nuestra íntima paradoja, de la que el indio da testimonio. En él, una vez más vemos reflejado nuestro conflicto. Pero ahora el indio ya no es sólo alteridad; lo vemos alejado, pero al propio tiempo, forma parte de nuestro espíritu. Al constatar su separación sólo logramos afirmar su cercanía; "y cuanto más lo negamos, cuanto más se dice que México no puede esperar nuevos signos del indio, es porque lo indio nos late con fuerza mayor en la carne y el espíritu" (Pérez Martínez, 1948:220-221).

Antes se consideraba el mestizo como un grupo aparte y nuevo desligado del indio, aquel ser primitivo y cobrizo, que quizá pueda él aceptar como testimonio de su propio pasado, pero que, en todo caso, ya ha dejado de ser definitivamente. Ahora, en cambio, intenta el mestizo saltar la lejanía para recuperar lo indígena, y se da cuenta de que lo tiene incrustado en sí mismo. De ahí la esencial paradoja de su situación. Lo indígena es lo propio a la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo. La paradoja se le revelará al mestizo en dos caras distintas: si arroja la mirada hacia fuera, la verá reflejada en los elementos sociales, en la disparidad de culturas, en las relaciones entre razas y grupos sociales distintos. Si atiende, en cambio, a su interior, el desgarramiento tomará el rostro de lo humano y personal. No será ya choque entre colectividades, sino entre elementos diversos en la intimidad. De ahí las dos dimensiones fundamentales que creemos distinguir en el indigenismo. Se nos aparecen como dos caras, externa la una, interna la otra, de idéntico conflicto. Al proyectarse éste en el seno de lo societario aparece una dirección que podemos llamar "social"; al recogerse en el seno del espíritu, surge una dirección

que, a falta de mejor nombre, llamaríamos "espiritual". Ambas caras —creemos nosotros— se implican mutuamente; aunque a menudo, los pensadores que estudiemos no adquieran conciencia de su dependencia e incluso, en casos, se rebelen contra ella.[2]

Recuperación social de lo indígena

Antinomia entre culturas

La paradoja que preside al actual indigenismo no parece hacerse plenamente consciente en su dirección social y práctica. Gamio nos presenta, según vimos, el doble panorama de una cultura totalmente alejada de nosotros que, a la vez, se considera como fuente de nuestra peculiaridad. Ahí queda la contradicción manifiesta sin que trate de explicarse. Pero si bien no se desarrolla bajo estos planteamientos, sí aparece disfrazada bajo otros términos antinómicos. Gamio se enfrenta a la cultura india y ésta le presenta una exigencia contradictoria: por un lado hay que conservar lo propio y original del aborigen, por el otro es indispensable acercarlo a nosotros, hacerlo progresar para que abandone su nocivo alejamiento.

Parece, por un lado, que para conservar la originalidad y peculiaridad de lo indígena, habríamos de dejar que permaneciera sumido en sus hábitos y modos de vida primitivos, en su naturalismo ingenuo, en sus ideas bárbaras y, en muchos aspectos, nocivas; y hasta habrá quien proponga retrotraer al indígena a su cultura y vida precolombinas. Tal exigiría el respeto a la peculiaridad del indio y la necesidad de su liberación de toda cultura extraña, si llevamos esta pretensión hasta su extremo.

[2] Es quizá esta dualidad en la paradoja del indigenismo la que Pérez Martínez sospechaba cuando resumía así su problema: "Tan explotado quedó el mestizo como el indio; pero él tenía un doble problema sobre sí: el económico y el íntimo, impreciso, genial de su dualidad racial" (Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de H. Pérez Martínez, 1938:16).

Pero, por otro lado, resulta evidente que el progreso material y espiritual del indio exige que asimile los valores más adelantados de la cultura occidental.

> Curiosa, atractiva y original esa vida arcaica que se desliza entre artificios, espejismos y supersticiones; mas en todos sentidos sería preferible para los habitantes estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas morales, que aun cuando desprovistas de fantasías y de sugestivo ropaje tradicional, contribuyen a conquistar de manera positiva del bienestar material e intelectual a que aspira sin cesar la Humanidad [Gamio, 1922:52].

Si llevásemos igualmente esta exigencia a su extremo, habría que propugnar la total aniquilación de los medios de vida indígena y su suplantación por medios occidentales. La exigencia de peculiaridad parece, pues, chocar irremisiblemente con la exigencia del progreso.

Gamio tratará de coordinar los dos extremos sin caer exclusivamente en ninguno de ellos. Su solución variará según los territorios culturales de que se trate. En el arte deberá reinar un criterio espontáneo de selección; el indio podrá desarrollar libremente sus creaciones artísticas; su propio gusto y criterio habrán de reinar "omnímodamente, sin cortapisas ni componendas" (Gamio, 1948:23). Por el contrario, cuando de conocimiento científico y adelanto técnico se trate, o de los objetos de utilidad práctica, deberemos sustituir en todo caso los materiales atrasados del indígena por los occidentales. Claro que esta sustitución tendrá por guía no la destrucción de lo indígena por el mero hecho de serlo, sino la destrucción de lo atrasado y perjudicial, fuera indígena o europeo. "No se trata de excluir o sustituir con criterio científico ciertos objetos por el solo hecho de que sean de procedencia indígena prehispánica, sino de proceder así respecto a todos los objetos cuyo uso produce resultados deficientes o perjudiciales, cualesquiera que sean su tipo y procedencia cultural" (Gamio, 1948:19). El caso será mucho más

difícil en todas aquellas circunstancias que no podemos colocar entre las anteriores, es decir, aquellas creaciones culturales que impliquen cierto atraso técnico, pero que, al propio tiempo, dependan esencialmente de una mentalidad religiosa, artística y social propia del indígena que es preciso respetar. En estos casos, resuelve Gamio, habrá que reunir los dos criterios anteriores: conservar y estimular los hábitos naturalistas autóctonos y respetar la tradición y personalidad indígenas; pero, al mismo tiempo, procurar el progreso económico y cultural. Así en el caso de la medicina empírica indígena. En vez de hostilizar a los curanderos indios, propone Gamio atraerlos, estudiarlos y enseñarles paulatinamente mejoras en sus métodos propios, sin pretender por ello imponerles una ciencia radicalmente extraña; aboga por el entrenamiento elemental de curanderos indios y aun de brujos, en prácticas sanitarias, "y por la preparación técnica de parteras empíricas" (Gamio, 1948:77 y ss.; *cfr.* también 86). Así irán progresando sin violencias hacia un conocimiento científico, conservando a la vez su saber tradicional y su influencia psicológica y social, en gran medida beneficiosa, hasta que, insensiblemente, vayan siendo remplazados por profesionistas. Algo parecido sucede con respecto a ciertos métodos de producción indígenas. Habrá que proteger las pequeñas y artísticas industrias aborígenes en contra de la gran industria. Y a veces vemos a Gamio indignarse ante el desacato que implica la desaparición de la pequeña artesanía indígena. "Se sugiere la 'fordización' de los artículos artísticos indígenas, sacrilegio por el que quienes proponen tales sugestiones ameritan ser excomulgados por el Indigenismo sensato" (Gamio, 1948:44).

Así, la occidentalización del indígena no deberá realizarse de golpe ni violentamente. Habrá que tener siempre respeto hacia la peculiaridad de la cultura indígena, tratar de hacerla progresar sin sujetarla arbitrariamente a nuestra propia mentalidad y cultura. Intentaremos adaptar los sistemas sociales y educativos que los rigen a sus características propias; procurar su evolución pausada,

sin violencias. Pues "el indígena no puede incorporarse de golpe a la civilización moderna, como el niño no puede transformarse en adulto de la noche a la mañana; esto es obvio y no requiere discusión" (Gamio, 1922:28). En suma, las soluciones a la antinomia variarán según los casos; pero siempre tenderán a mantener el equilibrio entre dos exigencias: el respeto a la personalidad indígena y la necesidad de su progreso.

En Othón de Mendizábal encontramos una solución similar al mismo problema. Por un lado se defiende la necesidad de occidentalización. Es indispensable la transformación económica del aborigen, aunque tuviera por resultado ocasionar una pérdida de lo meramente folklórico (*cfr.* IV:183, 336, etc.). Sobre esa primera transformación habrá de efectuarse otra cultural, pues la cultura primitiva del indio le resulta a todas luces perjudicial (*cfr.* II:500 y ss.). El fin es uno solo: librarlos de la explotación e inferioridad que sufren (*cfr.* IV:167). Pero esta occidentalización deberá hacerse respetando la libertad y necesidades propias del indígena, sin oprimirlo (*cfr.* IV:332). Lo ideal teóricamente sería una política de "pequeñas nacionalidades" que mantuviera las características de cada grupo individual. Y sólo de mala gana abandona Mendizábal esta solución ante la imposibilidad de lograr la reconstrucción de las antiguas comunidades que sufren ya de un alto grado de descomposición (*cfr.* IV:152, 180, 332, etc.). Dejemos al mismo autor resumir su posición: "la línea que sugerimos es la de la incorporación del indio a la vida económica del país"; pero ésta deberá ser funcional y no violenta, no de imposición; lo que es válido también en el terreno cultural, que "también tenemos que aprender mucho de los indígenas" (IV:152).

Esta antinomia cultural puede fácilmente traducirse por otros términos. Claro está que la nueva formulación no se encontrará expresada en los autores mencionados, pero no por ello deja de derivarse naturalmente de su propio planteamiento. Creemos nosotros que la antinomia entre culturas encierra en su fondo otra oposición

más grave y radical: la de la liberación o sojuzgamiento del indio.

Según el primer miembro de la oposición, habría que dejar en absoluta libertad al indio en sus costumbres y cultura; habría que dejarle, incluso, la libertad de elegir para sí la ignorancia y el atraso. Según el segundo miembro, habría que sojuzgarlo enteramente, abolir su libertad con tal de que así logre la total liberación de su ignorancia y sus prejuicios. Las dos posiciones extremas hablarían en nombre de la libertad del aborigen, pero desembocarían en realidad en su esclavitud. Dejar al indio en su vida precortesiana, so capa de respetar su originalidad, supone inhabilitarlo para que luche contra la opresión e impedir que se libere de sus propios prejuicios, los responsables en gran parte de su servidumbre. Occidentalizarlo a la fuerza, por otro lado, so pretexto de emanciparlo, implica por lo pronto tratarlo en plan de objeto, obligarlo a adoptar medios de vida ajenos, esclavizándolo a ellos. El indianista fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalista exaltado quiere al indio libre, pero, de hecho, lo trata como esclavo. Tal es la antinomia verdadera.

La solución de nuestros autores podemos traducirla, a su vez, de acuerdo con este nuevo planteamiento. Creemos que se guía en el fondo por su criterio: el de la liberación real del indio de las fuerzas que lo aprisionan. Siguiendo a Gamio, comprenderemos que en el arte haya que respetar plenamente su libre arbitrio, pues que significa un gran instrumento de independencia frente a lo ajeno; la independencia artística no nos hará temer, por otro lado, que llegara a convertirse en instrumento de sujeción voluntaria. Pero otro caso bien distinto es el de la ciencia. Allí, si acordáramos libertad absoluta al indio, se volvería ésta contra él y lo haría incapaz de una lucha ventajosa frente a otros elementos sociales. Por eso habrá que remplazar su vida propia por otra más civilizada. En el fondo, el civilizado resuelve desde fuera los asuntos del

indígena, decide por él, de aquellos objetos, ideas o técnicas que deberá conservar y de aquellos otros que deberá destruir o modificar. Aquí no será el libre arbitrio del indígena quien decida de su progreso, sino que, desde fuera, deberemos enajenar su voluntad para resolver por él sus problemas. Que tal es la inevitable paradoja de toda lucha libertaria: tener que prescindir —así fuera por un instante— de la libertad del oprimido para poder liberarlo de su opresión. Pues mientras no tenga conciencia plena de su situación de esclavo, mientras no conozca ni sepa utilizar los medios para liberarse habrá que liberarlo aun en contra de su propia voluntad. Y muchas veces será el explotador quien —sin que lo busque ni lo quiera el explotado— lo liberará de su yugo; aunque sólo fuera por sentirse él mismo limpio del estigma de explotador. Ésa parece ser la situación del mestizo indigenista frente al indio; y su generoso impulso libertario se fincará, en gran parte, en su afán de propia purificación.

Mas aquí surgiría la tentación del libertador: tratar al otro como una simple cosa, avasallar totalmente su libertad so pretexto de conquistársela. Pero tanto Gamio como Mendizábal tratan por todos los medios de evitar el escollo. Cierto que habrá que conseguir el progreso del indio desde fuera de él tomando sobre nuestros hombros su elección personal; habremos, empero, de cuidarnos en todo momento de no entrar a saco en su propia tierra. El proceso deberá ser pausado y orgánico, no violento. No se trata de imponerle bárbaramente la civilización más perfecta, por una especie de revolución violenta, sino de hacerlo ingresar en ella por medio de la exhortación, la educación y el trabajo continuado. Por eso tenemos que hablar su propio lenguaje, por eso respetaremos incluso sus métodos científicos primitivos, tratando de perfeccionarlos paulatinamente sin destruirlos de golpe. La liberación desde fuera deberá ir acompañada del asentimiento confiado del mismo indígena. Elegiremos por él, pero él deberá en todo momento ratificar la elección que nosotros hayamos hecho.

Si comparamos estas soluciones con el "dilema" de Pimentel, veremos que el cambio de posición es considerable. En aquél sólo había una alternativa: occidentalización total o exterminio. Dilema que sólo podrá plantear quien se sitúe fuera del indígena, quien se sienta fundamentalmente ajeno a él, desligado de su suerte. La antinomia, en cambio, se plantea desde una situación que se encuentra a la vez fuera y dentro de lo indígena; fuera, porque sólo alejado del indio se puede ver su necesidad de occidentalización; dentro, porque sólo colocándose en cierta forma en el punto de vista del indígena y haciendo propia su situación, puede postularse la necesidad de conservar su especificidad y plena libertad frente a lo ajeno. Por lo tanto, contrariamente al dilema de Pimentel, sólo podrá plantear la antinomia quien se sienta a la vez ligado y desligado del indígena; quien sienta al indígena a un tiempo como propio y como extraño. ¿Cuál es la condición del individuo que se encontraría en tan paradójica situación? Antes de responder a esta pregunta, deberemos preguntarnos por la raigambre social de la tendencia indigenista.

Dos etapas en la situación y vocación del mestizo-indigenista

El indigenismo señala una preocupación dirigida a la práctica. En los estudios acerca de las relaciones culturales, Gamio buscará ante todo sus resultados económicos y sociales. "¿Qué resultados *constructivos* pueden tener estas conclusiones —se pregunta— aparte de los de carácter académico?" Y más adelante responde indirectamente al establecer las finalidades del indigenismo: mejorar las condiciones sociales, culturales y económicas de la población "sin parar mientes en que su tipo racial sea el indígena puro o bien el mestizo en cualquiera de sus gradaciones. No vamos en efecto a ocuparnos de hombres que ya viven en superiores etapas evolutivas y cuentan con

medios suficientes para satisfacer normalmente sus necesidades y aspiraciones, por el solo hecho de que son indígenas..." (Gamio, 1948:2). Es decir, que se trata de una lucha en favor del oprimido, sea de la raza que sea, y no estrictamente de una lucha en favor del indígena. Lo que importa es redimir de la sujeción al esclavo, así sea indígena, blanco o negro; y si el movimiento se preocupa ante todo del indígena, lo hace accidentalmente, porque de hecho resulta que el más explotado, en México, es casi siempre el indígena. El indigenismo es, pues, accidentalmente un movimiento indianista, esencialmente un movimiento liberador contra la opresión. Su problema será, por tanto, económico y social.

Mendizábal, a su vez, pide que el Departamento Autónomo Indígena sea un organismo "de acción decidida y certera" y no de pura investigación teórica; su fin será el de estudiar "desde un punto de vista puramente práctico" la táctica adecuada para resolver el problema indianista (*cfr.* IV:331), que es, esencialmente, de carácter económico (*cfr.* IV:145). El problema de razas se remplaza claramente por un problema de estratos sociales y económicos. El autor nos hace notar que, desde la independencia, se remplaza el concepto de casta por el de clase social (*cfr.* V:8). El concepto "raza", aplicado a lo indígena, resulta "anticientífico y debe ser remplazado por otras categorías sociales" (*cfr.* IV:161-163, 336, etc.). El mismo Antonio Caso expresa claramente el tránsito de una noción a la otra: "La etnología del mundo entero, así en Inglaterra como en México, y en la India, como en Egipto, comprueba que la noción de clase social debe sustituir como concepto sociológico, a la de 'raza'" (Caso, 1939:84). En nuestro caso, la raza culturalmente oprimida corresponde aproximadamente a la clase económicamente desposeída; de ahí que se remplace el segundo concepto por el primero. Así, el interés dirigido a primera vista exclusivamente hacia lo indio oculta, en el fondo, un interés más profundo hacia la clase social oprimida.

Sin embargo, al intentar definir lo que por "indio" deba

entenderse, el indigenismo vacila en emplear abiertamente una caracterización de clase. Alfonso Caso emplea aún cuatro criterios: el biológico (de raza), el cultural, el lingüístico y el sentido de comunidad. Este último le parece, sin embargo, el fundamental. Con ello se centra ya el problema del indio en el factor social. "Si perdemos de vista el individuo —nos dice— y nos dedicamos de preferencia a definir la comunidad indígena, con los caracteres que hemos señalado, sí podemos obtener una definición útil que nos pueda servir para fundar en ella nuestra acción futura" (Caso, 1948:246). Ya no nos dirigimos al indio como a un ente particular, sino como a un grupo que responde a una conciencia comunitaria determinada. Desgraciadamente, la definición de dicho tipo de comunidad queda restringida a las comunidades indígenas aisladas dentro de otras comunidades y que poseen determinadas características raciales y lingüísticas; con lo que se vuelve a dar un paso atrás y se limita excesivamente el alcance de la noción de lo indio.

Manuel Gamio no utiliza como pauta la raza ni la lengua (aunque admita a veces, como criterio puramente provisional y muy deficiente, el lingüístico), sino la cultura material, es decir, la serie de utensilios y objetos de uso común. Serán "indios" aquellos pueblos que posean un porcentaje mayor de objetos culturales primitivos y no occidentales (Gamio, 1948:2). Centramos la noción de lo indígena en lo cultural; pero no en las manifestaciones superiores del espíritu, que serían incontrolables, sino en el estrato en que la cultura manifiesta directamente un sistema de trabajo, una organización social y un nivel económico determinado. Tras de la pauta cultural se deja adivinar la posición económica y social de los pueblos estudiados. Sin embargo, aún no se especifica lo indígena cualitativa sino cuantitativamente. De ahí que nos tengamos que atener, para resolver en cada caso si deberemos considerar a un pueblo como indio o no, a un cálculo cuantitativo de sus objetos materiales, que resulta imposible de determinar. ¿A qué porcentaje mínimo de objetos

culturales primitivos dejaría un pueblo indígena de ser tal? Vemos claramente que el criterio de especificación de lo indígena no podrá ser cuantitativo, sino cualitativo. El tránsito de lo "indio" a lo "no indio" no puede medirse por un porcentaje ni por un cálculo de suma y resta, porque es un salto cualitativo que implica un cambio en la especie, en el sistema económico y social y no una mera transformación en el grado de primitivismo y occidentalización.

Oscar Lewis y Ernest E. Moes dan un paso adelante, aunque sin salir aún del criterio cuantitativo. En lugar de comenzar por el análisis de la cultura, empiezan por el de las necesidades y servicios sociales existentes. Se obtienen así una serie de datos que nos indicarán las deficiencias y necesidades económico-sociales de un pueblo.

> Cuando un grupo tiene el máximo número de necesidades y deficiencias cuantitativamente encontradas en un pueblo, al lado del máximo de frecuencia de las necesidades y deficiencias cualitativas establecidas estamos frente a un grupo que podríamos denominar indígena. Por el contrario, si se trata de un caso en que esta diferencia numérica es la mínima, estamos frente a un grupo mestizo o no indígena [Lewis y Moes, 1943:115].

El criterio es ya esencialmente social y económico y está dirigido exclusivamente a facilitar la acción. El dato racial queda definitivamente abandonado como pauta definidora, hasta el grado de que los autores, con valiente coherencia, admiten que, en algunos países, "los grupos negroides pueden ser incluidos dentro del problema indígena".[3] Desgraciadamente subsiste la misma dificultad acerca del cálculo numérico: ¿cómo determinar el "umbral" de lo indio?

[3] Lewis y Moes, 1943:117. *Cfr.* también "Definición, pase y desaparición del indio en México" de Juan de la Fuente (1947) quien acepta el criterio de Lewis y Moes y recalca que lo indio "es más bien significativo de una clase social, económica o cultural" (p. 65).

En suma: las definiciones dadas no acaban de acotar exactamente el objeto social que mientan. Todas ellas apuntan, sin embargo, a un grupo social bien particular, el mismo en todas ellas, que no pueden captar por conceptos de raza sino por nociones sociales o económicas. Todos mientan aquellos grupos sociales sometidos a un sistema de trabajo y unas relaciones de producción primitivas. Según ese criterio, podrían englobarse bajo el término "indio" a todos los grupos sociales de trabajadores sometidos a sistemas de producción precapitalistas: los campesinos que aún no utilizan medios de explotación industrializados, las comunidades aisladas primitivas separadas de la vida económica nacional, las tribus nómadas y cazadoras aún existentes. En todos esos grupos sociales, los objetos de cultura material resultan en su mayoría primitivos. Sólo al transitar a otro sistema de producción (manufactura, gran industria, organizaciones agrarias mecanizadas, etcétera) aumenta el porcentaje de objetos culturales occidentales (criterio de Gamio) y disminuye el número de sus necesidades y deficiencias sociales y económicas (criterio de Lewis y Moes). Pero ambas diferencias cuantitativas son sólo índice y resultado de un cambio cualitativo realizado en el sistema de producción. Para determinar lo que sea lo "indio" habrá que señalar cuáles son las relaciones de producción y, por ende, los sistemas sociales que rigen en los grupos indicados.[4]

[4] Cuando ya estaban escritas estas páginas tuvo lugar en la ciudad de Cuzco el Segundo Congreso Indigenista Interamericano, donde se dio una definición del indio que coincide, en lo sustancial, con el criterio de definición cualitativa que pedíamos: "Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes" (*Resolución* 10 del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, incluida en el *Acta Final* del mismo). Aquí se cualifica el sistema de trabajo por su relación con los sistemas de las naciones aborígenes. Nosotros creemos que sería más práctico incluir también aquellas colectividades sometidas a sistemas derivados de la colonia y no estrictamente aborígenes; por eso empleábamos la expresión: sistemas de trabajo "precapitalistas".

El indigenismo responde a un interés hacia esos grupos sociales que, debido a un sistema de trabajo primitivo y a una organización social ya superada por la historia, permanecen en situación económica, social y cultural inferior a la del resto de la población y —en la mayoría de los casos— resultan sujetos a la explotación más infame por parte de las otras clases sociales.

Si todo lo dicho es exacto, deberá presentar el indigenismo inevitables implicaciones políticas. Y tal sucede en realidad. El indigenismo se ve obligado a declararse totalmente incompatible con determinadas tendencias políticas. Una de ellas es la de los "ultraconservadores", constituidos por la clase latifundista y por los industriales que pretenden sujetar al trabajador a la peor esclavitud; otra es la de los "ultrarradicales", constituida por un "sovietismo exótico" y que se rechaza por inadaptado. Sin embargo, el movimiento se declara apolítico. Ante algunos comentarios desfavorables a toda actuación política del Instituto Indigenista, Gamio declara su apoliticidad, pero añade que debe ocuparse de la rehabilitación material de la vida del indio, "aunque esta labor, que no es política en sí misma, sea o pueda ser objeto de interpretaciones políticas" (Gamio, 1948:60). Por otro lado se proclama el derecho de combatir los prejuicios raciales y culturales, de atacar los sistemas injustos que pesan sobre el indio, en lo económico como el latifundio, en lo social y jurídico como las leyes y constituciones inadaptadas. Y repetidas veces, se propugna por la implantación de un "mutualismo o comunismo rural (no bolshevismo)" (Gamio, 1948:97). ¿Cómo se compagina todo esto con la anterior declaración de apoliticismo? Lo único que podría entenderse por este último sería que el indigenismo no aparece afiliado a ningún partido concreto o a ningún hombre público determinado; lo que no excluye su radical dimensión política. Su posición sería —según frase del propio Gamio— la de una "política sin membrete" (1948:74). Pues cumple su misión con expresar abstractamente problemas y situaciones sociales concretas, colocándose

por encima de los intereses de tal o cual personaje o movimiento político.

Mendizábal, por su parte, no se recata en la posición política que parece estar implícita en su actitud indigenista. Apoya con denuedo la necesidad de la colectivización agraria, la que no se fundamenta en una tendencia racial hereditaria del indio, sino en su situación social y geográfica. El ejido, "célula social por excelencia", reconstruye y vivifica la comunidad local indígena (*cfr.* II:501, IV:147, 248 y ss.).

Y no podemos olvidar, por fin, que el indigenismo nace en la hora de los movimientos agrarios mexicanos de fuerte cepa india y mestiza. El mismo Mendizábal (IV:335) nos recuerda esa relación al hacer notar que con Zapata el indio —por primera vez en la historia— llega a imponer sus reivindicaciones propias.

Ahora ya podemos intentar responder a la pregunta que formulábamos al final del parágrafo anterior. Vimos cómo el indigenismo de un Pimentel o de un Molina Enríquez era la expresión de un grupo social que se llamaba a sí mismo "mestizo"; clase compacta de antecedentes perfectamente definidos y objetivos propios. Para ese "mestizo" era el indio algo ajeno que había que transformar para convertirlo en dócil instrumento manejable. El nuevo indigenismo expresa un elemento social colocado en situación un tanto ambigua. Los mestizos no forman ya un grupo compacto. Mientras unos siguen perteneciendo a aquella clase liberal burguesa que se opusiera al criollo, otros sienten muchos intereses y afanes ligados a los del indio y separados del resto de los mestizos. A éstos no les interesará exclusivamente definirse frente al indígena, sino más aún frente al resto de los mestizos. Buscarán tomar conciencia de sí mismos frente a ellos y se sentirán ligados al indio. Empiezan entonces a verlo como cosa propia, empiezan a hacerse conscientes y responsables de lo que de indígena hay en ellos.

Pero resulta ahora que la noción de "mestizo" ya no cubre un grupo social determinado, e igual sucede con

la de "indígena". Los conceptos de raza, que antes cubrían perfectamente nociones de clase, tienden ahora a remplazarse por conceptos estrictamente sociales y económicos. ¿Cuál sería en estos términos la situación de ese mestizo disidente que se separa de la antigua clase "mestiza" y trata de unirse al indígena?

Se trata del intelectual que intenta expresar el punto de vista de grupos sociales explotados. Pero se encuentra con que sólo una pequeña porción de esos sectores posee una cultura y tipo de vida plenamente occidentalizados —los proletarios, semiproletarios y pequeña burguesía urbana— mientras que los demás —elemento campesino primordialmente— se encuentran en un estado de alejamiento económico y social. Nuestro indigenista expresa el punto de vista del trabajador urbano aliado al trabajador rural; aquél busca la liberación de éste; se siente separado de él, pero con él se une en una lucha común. Lo que los separa es, ante todo, un tipo de vida distinto, basado en los distintos tipos de organización económica y social a que pertenecen. Así, sería más preciso decir que se trata de un punto de vista de las clases explotadas (proletarios, semiproletarios e incluso pequeña burguesía) en un sistema de producción capitalista aliadas a las clases explotadas en sistemas de producción precapitalistas. Por eso el mestizo-indigenista se sentirá a la vez unido y separado del indígena campesino de nivel primitivo de vida; unido por la común opresión y por su meta común en la lucha, separado por su distinta función en distintos sistemas productivos.[5]

[5] El indigenismo puede expresar el punto de vista, tanto de una pequeña burguesía en lucha contra la gran burguesía, que busca alianza y apoyo en el campesinado, como el de la clase proletaria que quiere igualmente la misma alianza. De ahí que el indigenismo pueda tomar un carácter más o menos revolucionario según sea el interés de clase que exprese de manera predominante. Su matiz será distinto en cada caso. Veremos inmediatamente cómo, en algunos indigenistas, encontramos semejanzas con el indigenismo de los que llamamos "Precursores"; en otros, en cambio, el indigenismo tomará carácter más revolucionario. Por nuestra parte, creemos que sólo este último indigenismo resultaría coherente consigo mismo; los demás aparecerán necesariamente, a su lado,

Pero lo más grave es que esta relación ambigua de carácter económico queda doblada por una relación cultural similar. El elemento social oprimido en el sistema industrialista naciente se encuentra formado por individuos de distintas razas, pero todos ellos ya occidentalizados o en vías de occidentalización; los unos por haber nacido en el seno de esa cultura; los otros por haberse convertido a ella al proletarizarse. El campesino (y con mayor razón el nómada cazador), en su mayor parte, permanece sumido en el primitivismo de su cultura. La separación es bien grande. La antinomia en lo económico y social se refleja en lo cultural. El indigenista quiere doblar su alianza al indio con un ideal cultural que les fuera común y reflejara su mutua lucha. Pero educación y mentalidad los separan. Precisa respetar a su aliado y a la vez encontrar lazos espirituales que los unan y rompan su alejamiento; de ahí la doble necesidad de respetar lo indígena y de occidentalizarlo.

En el "mestizo-indigenista" encontramos representada la paradoja de su situación. Las dos nociones yuxtapuestas simbolizan su diversidad, la distinción que media entre los individuos en su mayoría de raza mezclada, de una cultura occidentalizada, si no plenamente occidental, sujetos a una sociedad de tipo capitalista ("mestizo"), y los individuos, en su mayoría de raza india, de una cultura primitiva y no occidental, sujetos a una sociedad y economía de tipo precapitalista ("indigenista"). El guión (-) que relaciona las dos nociones simbolizaría su unión en un interés práctico común y en una mutua simpatía.

La cultura y en gran parte también la raza, los separa. Pero esta separación se encuentra paliada por la relación entre sus clases; la clase trata de unir lo que raza y cultura habían escindido. Vuelve a relacionar la voluntad lo que biología e inteligencia alejaban. El tipo de mentalidad del mestizo, que recibiera de occidente, lo separa del indio;

como concepciones inconsistentes y vacilantes; nuestra afirmación quedará justificada, esperamos, en el siguiente capítulo.

pero su interés económico, su afán de liberación y de lucha lo acercan a él. Separado está de él por la reflexión, unido por la acción; se siente ajeno en la especulación, próximo en la práctica. Y—atenazado por su voluntad de acción— creará un ideal, un mito futuro que exprese su anhelo de unidad.

El indigenismo de nuevo cuño tratará, como el anterior, de justificarse por su proyecto ideal. En Gamio encontramos todavía la idea de la nacionalidad como una unidad por construir. He aquí, para ejemplo, uno de los fines del Instituto de Antropología formulado por nuestro autor: "Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria" (Gamio, 1918). Nacionalidad equivale para Gamio a mezcla y convergencia. "Fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales... deben caracterizar a la población mexicana para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida" (Gamio, 1916:325).

También en Echánove Trujillo reaparece la misma idea: "no hay mexicanidad —nos dice— porque México no constituye un pueblo ni una cultura homogéneos" (1948: 184; *cfr.* también 182 y ss.); aún no se forma un "alma colectiva", y hasta que la adquiramos no seremos un pueblo propiamente dicho. Parecería, pues, que nos encontramos ante una concepción idéntica a la tratada en el anterior capítulo. De hecho, Gamio y Echánove se acercan aquí al punto de vista de "mestizo" semejante al de un Molina. Sin embargo, encontramos un pequeño matiz que los diferencia.

Porque —y aquí está el paso importante— en esa mezcla y convergencia, será lo indígena fundamento y núcleo. Nacionalidad americana no podría pensarse siquiera si no se relaciona inmediatamente con su término correlativo: indianismo. La tradición indígena, nos dice Gamio,

"es la más honda raigambre de nuestras nacionalidades americanas" (1948:91). Ni cabe pensar en una cultura nacional sin considerar al indígena. Más aún, lo indígena se presenta como fundamento de una cultura nacional. "La cultura indígena —proclamará Gamio— es la verdadera base de la nacionalidad en casi todos los países americanos" (1948:8).

En Echánove encontramos otro dato por demás interesante: el mestizaje, en el que se lograría la homogeneidad, está íntimamente ligado a lo indio; "obtiene sus características principales del indígena" (1948:160). Por otra parte —y aquí está lo capital— el mestizaje ideal futuro no será idéntico al actual; el proceso de mezcla va variando en sus componentes y se aproxima paulatinamente al elemento indígena. Oigamos al mismo autor:

> A partir de la independencia la raza mestiza ha sido habitualmente considerada como la llamada a constituir en un porvenir más o menos lejano, la población única de México y, por cierto, una población *cada vez más blanca.* En realidad, el derrotero de nuestro mestizaje —salvo algún hecho superviviente que contradiga el desarrollo del fenómeno— ha sido y es desde la independencia en el sentido de *una creciente indigenización* [Echánove Trujillo, 1948:161].

Por lo tanto, el mestizaje del futuro, lejos de suponer la continuación del predominio del mestizo tal como ahora está constituido, supondrá un predominio del indígena. Basado en el resultado de los censos demográficos establecidos por el doctor Askinasy, Echánove concluye que "el elemento indígena debe, a la larga, dominar al elemento europeo" (1948:162); dominio que no sólo se traduce en lo biológico, sino también en lo cultural. Nuestro autor observa la

> decadencia de la influencia cultural blanca en México y la correlativa creciente mestización cultural del país, que tanto llama la atención a los observadores extranjeros, mestización que al tomar sus características preeminentes de la parte indí-

gena de la población, da a la cultura general del país un tipo marcadamente indigenoide.

Así, el proyecto de mestizaje no se dirige al mantenimiento y natural prolongación del mestizaje actual, sino a la creación de un futuro mestizaje, distinto del actual y mucho más cercano a lo indio o —dicho en otras palabras— a la realización de un elemento social nuevo que reuniera en armoniosa síntesis los caracteres del actual mestizo y del indígena.

Por otra parte, no hay que olvidar que la cultura indígena no ha muerto definitivamente; tiene aún posibilidades de renacer. Para Mendizábal los valores del indígena se encuentran "latentes", y a nosotros tocará saber despertarlos (IV:376). Para Gamio lo que más importa de la cultura prehispánica es aquello que es capaz de resurgir en lo futuro. Conforme a este criterio divide los valores de dichas culturas. Son éstos —según él— de dos clases: unos "dinámicos" que aún persisten sin sensible variación; otros "estáticos", que fueron destruidos pero que son capaces de volver a aparecer (*cfr.* Gamio, 1948:106). Ambos nos interesan; los primeros en cuanto presentes, los segundos en cuanto capaces de actualización futura. La obra de arte indígena, se nos dice por ejemplo, "no ha muerto definitivamente", pues si bien desapareció su expresión material, persiste la mentalidad indígena que le dio ser y puede volver a dárselo. Esa extinta y bella obra es un valor estético potencial, susceptible de transformarse mañana en dinámico y efectivo si el aborigen vuelve a contar con estímulos económicos y psicológicos, así como con facilidades técnicas para resucitar sus peregrinas creaciones (Gamio, 1948:83; *cfr.* también 108).

Incluso Echánove (1948:101) cree en la posibilidad —ciertamente muy limitada— de una resurrección. Señala algún caso de "'reversión histórica', última y extrema consecuencia de la incompleta conquista material española".

Por otra parte, ambas culturas parecen capaces de

acoplarse. La cultura indígena es "más natural, espontánea, pintoresca", nos dice Gamio; está perfectamente adaptada a su ambiente, presenta caracteres de originalidad y persistencia que le dan mayor arraigo a la tierra americana; pero permanece aún en gran atraso técnico y científico. La cultura occidental, en cambio, presenta ese adelanto aunque carezca, en nuestros países, del arraigo y originalidad de la primera (*cfr.* Gamio, 1948:8-9). Ambas pueden hacerse mutuo don de sus virtudes. Al igual que el mestizaje futuro implicará la unión del mestizo actual con el indígena, así también se dibuja el perfil ideal de una cultura futura que uniría las expresiones espirituales de ambas castas. Si se hace la labor que él propugna, anuncia Gamio (1948:113) que "es muy probable que grandes creaciones de las viejas culturas indias vuelvan a surgir acomodándose a los tiempos modernos y en trascendental consorcio con la civilización occidental dando a los pueblos del continente y en especial a los indoibéricos una nueva fisonomía de la más genuina americanidad". Gamio encuentra así en la historia —sin proponérselo quizá— el signo definitivo de lo que él anhela para su pueblo. La historia le sugiere su propio e individual mensaje: "La plasmación de esa originalísima cultura indo-occidental que, cuando esté totalmente modelada y erguida, cualquiera que sea el tiempo que en ello se emplee, maravillará al mundo por sus altos valores" (Gamio, 1948:99). Parecida ilusión se acusa en Mendizábal (IV:154, 160): "México —nos dice— ha sido siempre un ardiente crisol de razas y culturas", y la historia pasada se convierte también, en boca de nuestro historiador, en señal de su verdadera "misión". Una vez más la historia sirve de anuncio a nuestro propio proyecto; los valores históricos nos hacen un signo, un gesto que nos señala el porvenir ideal; y desde el umbral de nuestra fe en ese porvenir, va iluminándose la historia, va descubriendo su mensaje oculto.

Antes, en el mito del mestizo, la unidad futura garante de nacionalidad, se consideraba ya realizada tal cual en el grupo social "mestizo" ya existente. La homogeneidad y

creación de la patria se harían por simple convergencia de los otros elementos de la nación en aquella capa social privilegiada o por su subordinación a ésta. El mestizaje ideal futuro no haría más que elevar a extensión general lo que ya está realizado en el "mestizo" actual. Existe, pues, una clase que ya realiza anticipadamente el mito ideal y que será, por tanto, su depositaria exclusiva y la única llamada a realizarlo en toda la nación. Ahora, en cambio, el mito se transforma. El ideal futuro de convergencia no encarna aún en ningún grupo social. Está por realizarse íntegramente, y su realización, lejos de implicar la confirmación del "mestizo" actual, implicará su desaparición, así como la desaparición del indígena actual. No se logrará la homogeneidad por el acercamiento progresivo a una clase ya existente, sino por la convergencia y conversión final hacia un tercer elemento aún no existente.

Mientras antes se postulaba la permanencia de un grupo social como ideal (el "mestizo"), y la subordinación a él de los demás grupos, ahora se anuncia la desaparición de los grupos existentes (mestizo e indígena), para dar lugar a un elemento social único en el que no puedan plantearse ya las diferenciaciones actuales. No será, pues, el "mestizo" actual el garante exclusivo de la realización del ideal, pues precisa indispensablemente del indígena. En un caso era un mito creado por una clase "mestiza", en el otro, un ideal creado por el mestizo-indigenista que representa de un modo un tanto impreciso a las clases oprimidas en contra de las aspiraciones de la misma clase "mestiza" anterior.

La historia pendiente del futuro

No parece Gamio entusiasmarse mucho por la historia en cuanto tal, ni siquiera por la indígena. Ésta se justifica en realidad por el ahora. La arqueología resulta ridícula si se limita a investigar las minucias del pasado; pues no

es "una manera de matar el tiempo, de investigar si Moctezuma calzaba alpargatas o sandalias y saber si Cuauhtémoc se hacía 'manicure' por sí mismo o confiaba las regias extremidades a bronceados toilettistas" (Gamio, 1916:103).

Ni tampoco tiene el menor valor si se dedica al mero oficio de conservar antiguallas "porque sí" o "porque son bonitas". En muy distinta forma la concibe Gamio. "La Arqueología —nos dice— es parte integrante del conjunto de conocimientos que más interesa a la Humanidad y que se denomina Antropología o sea 'el tratado o ciencia del hombre'" (1916:104). Es decir, que la arqueología —ciencia de lo muerto— sólo tendrá sentido como capítulo de una ciencia de lo vivo: la antropología. La historia no presenta para Gamio valor en sí, en cuanto puro estudio del pasado y muerta conservación de éste. Sólo tendrá sentido si la dirigimos al conocimiento de la vida actual, "para poder apreciar debidamente los fenómenos sociales que presiden a esta última [la vida actual] es indispensable el conocimiento de los fenómenos históricos correspondientes" (Gamio, 1922:40). Así, la función propia del pasado indígena no será aplicarse a sí mismo, sino al servicio del conocimiento del presente. "La evolución arqueológica histórica de nuestras poblaciones nativas es... un postulado necesario para lograr la genuina comprensión de sus actuales condiciones de vida."[6]

La historia objetiva y científica de Orozco y Berra había terminado para siempre con la vida propia y originaria del pasado indígena. La historia indígena, por sus manos, se convirtió definitivamente en una serie de objetos perfectamente clasificados y ordenados, sin soplo vital propio. Ahora no se intentará ya revivir ese pasado muerto. Los estudios históricos y arqueológicos seguirán la misma senda objetivadora que marca su huella más clara en Orozco. Tan sólo se intentará utilizar adecuadamente el material objetivado. El indígena del pasado se ha conver-

[6] 1926:136. En Mendizábal encontramos una idea semejante (*cfr.* II:10).

tido en una serie de objetos, de cosas muertas ante nosotros. Y el objeto toma fácilmente el aspecto de un haber, de una posesión que podemos utilizar en cualquier momento a nuestro antojo. La historia precortesiana es así un ordenado arsenal de enseres utilizables en cualquier momento; es un archivo gigantesco de experiencia útil, de informes indispensables. Y vimos ya la relación esencial que existe entre la objetivación del hecho histórico y su utilización práctica. Ahora Gamio no hará más que seguir esa misma dirección. Por eso la historia sólo empezará a tener auténtico sentido para él, cuando seamos capaces de extraer de ella algún informe valioso para la situación presente. Tal concepción revelan al menos sus siguientes palabras: "La historia ofrece valor trascendente, si la consideramos como un copioso índice, como fuente inagotable de experiencias por medio de las cuales la humanidad ha alcanzado sus distintas etapas de florecimiento y decadencia y, sobre todo, si utilizamos esas experiencias para acrecentar el bienestar de las civilizaciones contemporáneas" [Gamio, 1916:109). Gamio es perfectamente congruente; convertida la historia indígena, desde Orozco, en ordenada clasificación de datos, resulta evidente que esa clasificación carecerá de sentido por sí misma. Sólo lo adquirirá si la utilizamos en el presente. Recobrará entonces utilidad y valor, ya que no vida propia. No podremos resucitar aquel sentido unitario y autónomo que le inspirara vida, pero sí podremos tomar materiales muertos aislados del seno del archivero y prestarles —sólo fuera por un momento— un sentido ajeno desde el presente. No es que el presente se proyecte sobre el pasado —como en Clavijero—, que le dé sentido y valor en cuanto pasado. Sino que el pasado renuncia a su sentido propio y autónomo para adquirir otro prestado: el del acto presente. Al aparecer como algo útil, al transformarse por ello en una acción concreta actual, el pasado se niega en cuanto tal y se transforma en presente. Sólo al actualizarse en éste adquiere sentido. La historia indígena, no ya en su conjunto, pero sí en algu-

nos aislados materiales, adquiere así cierta vida artificial y nueva: la del presente; y en verdad ¿a qué otra vida podría aspirar?

Enajenándose al presente, la historia presta servicio. Aparte de ayudar al conocimiento de lo actual, servirá para que el indio tome conciencia de sí mismo. Pues hay que hacer ver a los indios que

> desde el esquimal de Alaska hasta el indígena de la Tierra del Fuego, todos ellos forman una gran familia cuya vieja cultura alcanzó muy alta y brillante expresión en varias regiones de América, cuando muchos de los pueblos Europeos que hoy se precian de más civilizados, ambulaban como criaturas primitivas en bosques y llanuras. Hay que hacerles ver que son los verdaderos descubridores del Continente, los primeros en explorarlo y en identificar y ofrecer a la humanidad los ricos recursos de su suelo virgen... [hay que hacer] que se ufanen de su raza [Gamio, 1948:36-37].

La historia es un instrumento para lograr la conciencia de unidad y solidaridad en el indio actual. También será factor educativo para que desaparezca su complejo de inferioridad al tener conciencia de lo que en otras épocas fuera capaz (Gamio, 1948:89).

Pero lo más importante es que ahora aparece la historia regida por nuestras intenciones y proyectos futuros. Conforme éstos sean, escogeremos los datos del pasado; para servir a nuestras acciones dirigidas siempre al porvenir, emplearemos sus experiencias y sus cifras. Que "lo más importante es elegir en el mundo ilimitado de lo historiable, lo que nos conviene para determinado fin, e historiarlo sensatamente" (Gamio, 1916:113). Es decir, que el valor de cualquier hecho histórico, su permanencia u olvido, está abandonado a nuestra libre elección. El pasado indígena pende de nuestro acto; todo él está definitivamente sojuzgado a los fines que proyectemos. El eje se ha invertido y la vuelta ha sido completa. El mundo indígena no es cosa del pasado; todo él pende del futuro, es asunto del porvenir. Para que la cultura indígena no cai-

ga irremisiblemente en el vacío conviene ligarla con fuertes lazos al momento presente, anunciador de futuros. Es preciso que en el hilo del que pende no haya solución de continuidad alguna.

Gamio se nos revela partidario de una continuidad evolutiva constante desde el mundo precolombino hasta nuestros días. "La historia prehispánica —nos dice— debiera constituir la base de la colonial y la contemporánea" (1916:42). Su estudio sobre la población del valle de Teotihuacán se basa igualmente de modo implícito sobre esta tesis de la continuidad ininterrumpida de la cultura. Se considera a Teotihuacán como un todo constituido procesivamente, por diferentes etapas evolutivas. El arte —por tomar un ejemplo entre muchos— se estudia en su evolución unas veces descendente, ascendente otras, desde la época de las pirámides hasta hoy; y en igual forma se procede con relación a los hábitos o a la industria (*cfr.* Gamio, 1922:107-108 y 1916:257).

Pero donde mejor se muestra este enlace de lo pasado con lo presente es en la interpretación histórica de Mendizábal. Parte ésta de un criterio general: la interpretación económica de la historia. Trátase de desenmascarar en cada caso, tras la faz de la lucha política o religiosa, el resorte económico que le da vida. Que aun en los conflictos más puramente ideológicos late siempre —según Mendizábal— aquella causa oculta: "Las luchas religiosas... sólo fueron manifestación ostensible de los ocultos resortes económicos que lanzaban, entonces como ahora, a unos pueblos contra otros" (II:173). Guiado por ese criterio, destácase en la historia de nuestra América un elemento esencial: el indio. Esa capa social se acusa en el centro de toda la perspectiva histórica; en su evolución nos explica a la vez la evolución de México. El criterio económico es lo que le da, en Mendizábal, tal preeminencia. Por eso deberá empezar por aplicarlo al indígena mismo. Así, realizará todo un ensayo esquemático de historia precortesiana desde un punto de vista económico (*cfr.* II:433 y ss., 486 y ss.). Las culturas están determinadas

por las necesidades alimenticias y las exigencias geográficas (*cfr.* II:185) y, en un precioso estudio, se analiza la influencia de un elemento económico, la sal, en el desarrollo de las civilizaciones americanas (*cfr.* II:318 y ss.). La superposición de culturas distintas —caso característico en los pueblos tolteca-chichimeca— expresa la superposición de capas sociales diversas; y todo el desarrollo cultural queda explicado por esa división (*cfr.* II:440; III:251). Los conflictos religiosos, por fin, las pugnas míticas, rituales o dinásticas se presentan como un velo que cubriera otras luchas más reales entre grupos sociales oprimidos contra sus amos; tal por ejemplo el famoso duelo Tezcatlipoca-Quetzalcóatl (*cfr.* III:252; II:128-129, 315).

La conquista se explica de semejante manera. En sus causas le parece "una empresa exclusivamente económica" (III:218; *cfr.* V:26). Su éxito se explica al considerarla como lucha entre distintas clases indígenas; pugna entre las clases aztecas privilegiadas y las clases oprimidas que se alían a los españoles para buscar una oportunidad favorable a su liberación; aunque su lucha tuviera por único resultado la sustitución de las clases indias opresoras por otras españolas (*cfr.* III:58, 223). Igual o parecido criterio rige en la explicación de las conquistas del sur y norte del Anáhuac (*cfr.* III:163 y ss.; V:80 y ss.). La evangelización, en fin, resulta un instrumento involuntario de la sujeción final del indio: "la religión, que había sido en las sociedades indígenas el principal elemento de dominación, serviría también a los españoles para dominar económica, social y políticamente a los pueblos indígenas de América" (III:220; *cfr.* :210).

La colonia se caracteriza esencialmente por la "explotación directa del nativo por el español" (III:60), que fue causa de su parcial aniquilamiento (*cfr.* III:231, 235, 326-330). Pero lo notable de este hecho es que toda la colonia se levantaba y sostenía sobre el indio, "único trabajador y productor de riquezas en la Nueva España" (III:231). Que "no fueron ni el fértil latifundio, ni la rica veta argentífera la base económica de las colonias españolas, sino el elemento hu-

mano de trabajo, el indio, que las haría producir" (III:59; *cfr.* 14). El indio, aun en los momentos en que parece pasar a un plano segundo, en que la historia parece olvidarlo, permanece, pues, en el centro de la evolución social, él sigue siendo el nervio de la sociedad hispana y criolla; la historia se centra en él, quizá sin ella misma saberlo.

La independencia poco o nada cambia esa situación; la explotación sigue, sólo el amo cambia (III:236-239). Hasta que, en la revolución agraria, empieza el indio oprimido a sentar sus reivindicaciones propias. En ella se expresa como clase y —gracias a ese su primer acto reivindicativo— proyecta una luz definitiva sobre la historia anterior. Se revela ésta como una sorda lucha permanente en la que criollo, español y mestizo se enfrentan al indio por la posesión de la tierra y de la que la revolución agraria no constituiría más que el episodio final (*cfr.* III:70). Esa lucha de las castas por la tierra —nos dice Mendizábal— "Es la que ha dado origen a nuestras innumerables revoluciones, asonadas y motines."[7] Así, la historia toda apunta hacia el indígena y viene a desembocar en él como última fuerza social. Por su acto de aparición en la escena política, el indio ilumina todos los acontecimientos pasados. Se revela una nueva dimensión del ayer; el indio aparece en su centro: él alienta sordamente en todos los procesos evolutivos del país, él es el esqueleto permanente, la fuerza básica sobre la que se van levantando todos los demás ingredientes de la sociedad; él marca, pues, el rumbo de la historia. La clase explotada, a quien pertenece el advenir, da un nuevo sentido al pasado. Al dejarse organizar por esa clase, la historia se orienta hacia el futuro. El indio ha dejado de ser el elemento arqueológico de la historia para convertirse en su exacto contrario: el anunciador de los rumbos por venir.

[7] Tomo IV:143; *cfr.* 336. En Pérez Martínez podemos encontrar un estudio monográfico sobre Yucatán, guiado por un criterio semejante (Justo Sierra O'Reilly, *Diario de nuestro viaje a los Estados Unidos*, prólogo de H. Pérez Martínez, 1938).

Proyectándose sobre el campo social, la paradoja del indigenismo nos condujo a la recuperación del indio como colectividad humana. Por la acción, inmerso en el mundo de la práctica, el mestizo intenta hacer suyo aquel elemento colectivo que se le escapaba. Hemos asistido a su intento de unidad con el indio en tanto elemento de clase, en su situación actual primero y en su evolución histórica después. Pero ya vimos también cómo, en otros autores, la conciencia indigenista adquiría una dirección inversa, cuando se recogía en el interior del espíritu escindido del mestizo. Asistiremos ahora a un segundo intento de recuperación: espiritual e interno éste, dirigido a lo que de peculiar y distintivo, ya no de societario, tiene el indígena.

El mismo Gamio pide que penetremos en el indio sin dirigirnos únicamente al factor social, sino tratando de comulgar con su particular mentalidad. Habrá que conocer al indio en su peculiar concepción de mundo y vida. Deberemos abocarnos a un estudio del indio no sólo social y económico, sino también psicológico. Hay que tratar de captar al otro en su alteridad misma, o —con palabras de Gamio— "hay que forjarse ya sea temporalmente un alma indígena" (1916:40). Mendizábal realiza un intento similar; para ello se dirige a la historia. Un ejemplo característico: su defensa de la moral azteca y su explicación de los sacrificios y prácticas de antropofagia, basada en los móviles que guiaban al nahoa, incomprensibles para nuestra mentalidad, pero perfectamente justificados en la suya (*cfr.* Othón de Mendizábal, 1946, II: 57-59, 69).

Pero en otros autores toma esa dirección dimensiones más profundas. Tal en Salvador Toscano, autor de un precioso estudio sobre el arte precolombino. Toscano trata de devolver al indio su sentido propio, aquella cualidad personal que los métodos universalizadores de la historia le habían arrebatado. El retorno a lo indígena como fuente de peculiaridad, se realiza aquí en su mundo artís-

tico. La guía en el viaje será un principio metódico, la "dinámica de los estilos" (Toscano, 1944:5). Ella nos dice que todo el arte cambia, que no podemos aquilatar el valor de un estilo desde otro, que debemos comprender cada tipo de manifestación artística como una unidad con sentido propio e intransferible, con personalidad singular.

> No existe... un criterio de validez universal que nos permita juzgar el arte de los diversos pueblos en su desarrollo histórico... No existen artes bárbaras e inferiores, pues los estilos artísticos no son mejores ni peores, sino diferentes: son el resultado o dirección —dice Worringer— de una voluntad artística [Toscano, 1944:3].

Esta voluntad varía con las culturas. No podemos, pues, acercarnos al arte indígena con sensibilidad estética occidental. Debemos recrear en nosotros el impulso que dio origen a la pirámide del sol o a la terrible efigie de Coatlicue.[8] Y trata Toscano de revivir el tipo de concepción estética que late tras esas piedras. Muestra el arte indio una primacía del sentimiento de lo "sublime". Dominio de lo "tremendo", reino de lo monstruoso y siniestro en la cultura arcaica; arte de la "embriaguez demoníaca" destinado a producir en el ánimo "un hondo sacudimiento". Tránsito de lo terrible a lo sublime en toda su pureza después, en las puras líneas teotihuacanas. Aparición de un arte que busca producir sentimiento de lo bello; invasión de elementos barrocos por fin. Tal es el completo panorama de su mundo específico; tal deberá ser el temple de ánimo con que nos dirijamos a él. Las obras artísticas del indio ancestral adquieren personalidad propia; vuelve a correr por la veta de piedra el alma que les diera vida; la concepción del mundo que expresaban, habla de nuevo. Y, al captar en ellas el sentimiento mis-

[8] Toscano parte aquí de una serie de experiencias prácticas realizadas por Gamio, destinadas a demostrar la relatividad en la sensibilidad estética de cada época y cultura (*cfr.* Gamio, 1916:188, 213, 71 y ss.).

mo que las creara, revivimos en nuestro propio espíritu una dimensión del ser indígena.

Intento parecido, aunque en mucho menor escala, realiza Ángel María Garibay en un breve esquema que trata de comprender el tipo estético de la antigüedad nahoa y señala sus principales características: abstracción de la realidad a la vez que materialización; cualidades paradójicas que prestan a su arte inconfundible personalidad.[9] Agustín Yáñez adelanta más hondamente por parecidos senderos. Van apareciendo las dimensiones del alma indígena, las líneas vitales según las cuales se ordena para él su mundo. Es la primera su fuerza de abstracción que señorea en su arte, su lengua, su religión. La cosmovisión nahoa se teje en un simbolismo metafísico; por todas partes reina la "aspiración totalizadora, conceptual y simbólica" (Yáñez, 1942:XV). Parejo a la abstracción el realismo, crudo a veces, sensual y sanguinario, minucioso y perspicaz o desbozado y terrible. Así, desde la fiel representación de lo real, vese elevando el indio por sucesivas esferas de abstracción, hasta llegar a lo más inconsútil e ideal. Entre polos de extremo realismo y suprema abstracción, organízase el orden cósmico en la conciencia del nahoa, "la raza sobresaliente, sabia y sutil". Y "en el juego de realismo y abstracción aparece otra que podría llamarse facultad de paradoja, conciliadora de términos contrarios" (Yáñez, 1942:XV). Entre lo real y lo ideal se presenta el mundo nahoa como "en doble fondo". Todo objeto adquiere una ambigua perspectiva, todo hecho nos hace un doble signo. De aquí, en parte, su sentido poético que descansa en la tupida red de fantasía oculta tras las cualidades inmediatas de las cosas; de aquí también, su "desasimiento" del mundo, su capacidad por alejarse del universo de objetos reales y tangibles. Tal se revela a Yáñez el espíritu indígena. Más que el tipo de su "mentalidad", más que el juego de sus categorías intelectuales, se

[9] *Épica náhuatl,* selección, introducción y notas de A. M. Garibay, 1945, p. 36 y ss. Señala el autor también otras características que toma en gran parte de Alfonso Caso.

busca —creemos nosotros— algo que está en su fondo dando sustento a esas categorías mentales, organizando y dirigiendo los procesos asociativos. Es aquel sentido unitario, primero, que engloba al mundo en una totalidad organizada; es aquel acto originario del espíritu por el que se refiere el cosmos a la conciencia en una conexión, en un plan singular e intransferible. Buscaríase, pues, el principio mismo que da peculiaridad al alma y al mundo indígena, se intentaría volver a vivir su proyecto inicial, recapturar la existencia del indio en su expresión propia, en su enigmático mensaje.

Héctor Pérez Martínez, en un movimiento similar, céntrase en lo religioso; que el alma del indio vivía inmersa en el mundo fantástico de lo sagrado. Sus dioses, personificación de la naturaleza, eran feroces y dadivosos como ella. No reinaban, indiferentes y extraños; comunicaban con el hombre hasta el grado de hacer de él un colaborador indispensable de la divinidad; el hombre perpetúa al dios, dándole de beber el rojo licor de vida; y éste, a su vez, perpetúa al hombre por su señorío sobre la muerte; que "nunca hubo una mayor armonía —regida por la muerte— entre los dioses y los hombres que en este mundo de lo sagrado en que Cortés penetró" (Pérez Martínez, 1948:83; *cfr.* 12). El hombre se veía arrebatado, sostenido por lo sagrado; en él injerta su dimensión más humana: la vida y la muerte. Todo su ser pende entonces del ritmo mágico, todo su espíritu se proyecta hacia el mundo metafísico en que los principios humanos y divinos se confunden en el sucederse de la vida y de la muerte. Hombre y numen se entrelazan; la muerte en el sacrificio es la única fuente de vida divina. Así, el dios crea al hombre; el hombre al dios; por la muerte aparece la vida y a la inversa; los dioses son veneros de ambos principios; la destrucción es principio de resurrección y el mismo dios precisa morir, en figura humana, para perpetuarse; "extraño retorcimiento de lo sagrado en la mentalidad azteca: la muerte de un representante del dios o la divinidad, no tenía otro objeto que asegurar su propio vigor en

la plenitud de su potencia, la muerte era un renacer" (Pérez Martínez, 1948:15). Reina, pues, en el espíritu azteca el choque perpetuo de términos contrarios, el conflicto, la paradoja. Su carácter mismo acusa antítesis internas y su universo entraña la inestabilidad perenne: sucesión de cataclismos, de creaciones y aniquilamientos, de titánicas luchas cósmicas. Vida oscilante y arrebatada que presidió el concepto que se formaran de su propia misión histórica: locura sagrada del pueblo azteca que no conoce medidas ni equilibrios, "como una fuerza ciega manejada al azar" (Pérez Martínez, 1948:30).

Nuestro autor pretende revivir al azteca personificándolo en una figura: Cuauhtémoc. Asistimos a la suerte del individuo arrollado por las fuerzas históricas superiores que se le imponen. Sus razones pueden ser justas para él, pero nada valen ante otras razones que él no entiende. Deberá perecer junto con su universo; y la caída se acompañará incluso de la afrenta y la ignominia. Acepta su destino estoicamente, pero permanece mudo. Su espíritu y su mundo han sido señalados de destrucción; asistirá vivo a su propio aniquilamiento sin comprenderlo. Sólo le queda su hermetismo. Y su tragedia es figura de la de su pueblo. Pesa sobre él el terrible dolor ante lo incomprensible; porque muchas razones podremos aducir, después de la destrucción, que la justifiquen, pero el hecho mismo aconteció brutalmente, gratuito, inexplicable, como acontece —en el fondo— todo aniquilamiento trágico. Y así quedó la raza india, atónita, perpleja y ciega ante su terrible cataclismo...

> fueron arrancados a un mundo sensible y delicado, sangriento y exquisito, tradicional y rutinario, cortándoles el cordón umbilical que los ligaba con esa tradición y esa rutina, esa sensibilidad y esa pasividad de su espíritu, de su tribu, de su clan, de su dios, dejándolos implacablemente solos, suspendidos en el aire. Y esto conforma esa rara mezcla de éxtasis y hosquedad, amor y pesadumbre, ansiedad y fatalismo que hace de los indios de hoy esos seres que asisten sordos a

la vida, llenos sólo con el rumor de la muerte [Pérez Martínez, 1948:24].

Ahí está de nuevo presente el espíritu indio con sus significaciones propias. A través de sus manifestaciones externas trata el mexicano actual de alcanzar la unidad que presta sentido a *su* vida y a su mundo. Pero por ese movimiento hacia el otro a la vez que lo hago mío, es a mí mismo, son las raíces de mi propia realidad las que trato de hacer conscientes. El mestizo siente latir en él lo indígena, reviviéndolo en sí mismo. Yáñez busca en el azteca una de las fuentes de la "mexicanidad", de *su* ser mexicano, y tanto él como Pérez Martínez tratan de captar el conflicto interno del mestizo en su símbolo primero: la conquista, "el clima heroico de nuestros orígenes, que ha de ser el clima de nuestra realidad y de nuestro destino" (Yáñez, 1939:13). El retorno al pasado no es aquí mera tarea historiográfica, es afán de iluminar la parte del propio espíritu que permanece oculta, anhelo de conciliar la íntima pugna.

Por eso aparecerá el intento en gran parte como libre creación artística. En la pintura, en la poesía o en el ensayo, lo indígena podrá revivirse como elemento del propio espíritu creador del mestizo. Una vez convertido el pasado en cosa propia, habrá de proyectarse a su vez hacia las posibilidades creadoras que alberga el mestizo. De ahí que en el arte mexicano contemporáneo aparezca tan a menudo lo indio en una literal "recreación". Se crea de nuevo en el espíritu mestizo, sin dejar por ello de ser él mismo: es el ser del pasado recapturado por el presente y proyectado a sus posibilidades futuras. La historia sirve aquí de apoyo inicial para la evocación. Al conjuro de la contemplación del ayer, surge de nuevo el personaje, con su mundo significativo propio. Al recuperar su trascendencia, puede crear de nuevo, realizar sus posibilidades que otra vez se le ofrecen. Pero su renacer sólo es posible en el seno de la conciencia del mestizo, como producto libre de su imaginación. Así, el indígena, aun

cuando recupera su propia visión, sólo lo consigue en el seno del mestizo.[10]

Ahí está lo indígena latente, espera para surgir el conjuro de la voz ajena. Sólo volverá a la luz por el impulso de otro, por su libre entrega: lo indio vuelve a hacerse consciente por obra del amor.

> Sí, nuestro amor al arte antiguo —dice Toscano— ha necesitado del conocimiento; conocimiento de la historia, de las ideas religiosas, del paisaje, de la raza... Hemos previamente encendido nuestra mirada amorosamente para el pasado con ánimo de redescubrir así el arte anterior a los españoles. Sólo por desamor a lo indígena... habíamos señalado nuestro desagrado sin dejar amplia vía a nuestra atracción [Toscano, 1944:6].

Es primero el hecho histórico y, sobre éste, evoca el amor el perdido mundo indígena; que sin la dirección emotiva no revelaría la piedra el sentimiento que la creara ni el papel la idea que aprisiona.[11]

Para romper su dualidad paradójica, sigue el mexicano —inconscientemente quizá— dos caminos: la acción es

[10] Esta recreación se manifiesta en el México moderno de muy diversas maneras, según sea el elemento del ser indígena que se repita. Podrá repetirse tan sólo un elemento superficial, casi cutáneo, del indio: su vivencia plástica en forma y color; aparecerá así un indigenismo pictórico que realizará, en el seno del espíritu del mestizo, posibilidades nuevas en un sentido visual casi perdido (encontramos un ejemplo en la pintura de Diego Rivera). O podrá renacer su sentido formal rítmico, en la música (como en algunas obras de Huízar, Carlos Chávez, Moncayo, Sandi, etc.). Otras veces el elemento del ayer que se repite será más hondo: se asumirán algunos elementos de la cosmovisión indígena, poéticos (como en Médiz Bolio, Andrés Henestrosa, etcétera), o míticos y religiosos (como en algunas pinturas de José Clemente Orozco). Por fin, queda abierta la posibilidad de una recreación aún más honda, revivencia del espíritu religioso y filosófico indígena que habría de realizarse, al igual que en los anteriores casos, no como una simple reiteración de lo que fue, sino como apertura hacia nuevas posibilidades del espíritu filosófico indio. En el joven pensador zapoteca, Gregorio López y López, podemos saludar el primer intento realizado en este sentido (*cfr.* "En pos de una filosofía zapoteca", 1947, y algunos ensayos próximos a publicarse sobre los conceptos de *Guenda y Guelaguetza*).

[11] "¡Las sorpresas que esperan al que entre en el alma de los indios, de ayer o de hoy, por el único camino que lleva a ella: la emoción y el amor!", exclama Ángel Ma. Garibay, 1945:XXIX).

el uno, el amor el otro. Por la primera recupera el principio indígena en lo social, por la segunda en lo íntimo a través del ser pasado. Así, sobre el hiato que la reflexión cultural había dejado abierto, sobre el muro que levantaran educación e inteligencia, la voluntad y la emoción señalan el camino hacia la armonía.

13. Lo indígena como principio oculto de mi yo que recupero en la pasión

En el indigenismo contemporáneo, el mestizo no abandona el intento reflexivo por captarse a sí mismo; antes bien, ahonda en esa dirección. Pero ahora es otra su situación ante el indígena. Separado de la clase "mestiza" que representaba el antiguo indigenismo (cap. 10), el mestizo-indigenista contemporáneo busca la unión con el indio. Éste no es ya lo separado, lo ajeno. Sino que, por el contrario, se asume como algo propio. Ya no hay captación del Yo a través del reconocimiento del Otro, pues aquí el indio ya no es estrictamente el Otro frente a mí sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente (*supra*, pp. 234 y ss.). Captar al indígena será, por tanto, captar indirectamente una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo.

También ahora el mestizo-indigenista, al tratar de poseer su propio Yo, ve su realidad escindida. Pero la escisión no es ahora externa a él, sino interna, reside en el propio espíritu (*supra*, p. 235). La duplicidad del Yo y del Otro se traslada al interior del mismo Yo. El Yo no se busca ya a través del Otro; sin pasar por éste, vuelve directamente sobre sí. Pero, naturalmente, no puede fijarse a sí mismo como algo hecho y firme, cual si fuera una cosa objeto. Trata de determinarse como objeto, pero siempre

escapa el espíritu ante su propio movimiento reflexivo. Desdóblase la conciencia reflexiva al volver sobre sí misma. Es, por un lado, el Yo en cuanto movimiento reflexivo que se enrosca sobre sí mismo; por el otro, el mismo Yo en cuanto término de ese movimiento, en cuanto objeto ante la reflexión. Y nunca pueden ambos coincidir plenamente. Queda siempre un trasfondo incógnito, irracional, inaprehensible e inexpresable por la reflexión. El Yo no puede poseerse y desespera por no llegar a ser él mismo. De ahí su conciencia de inseguridad y de desequilibrio internos, de lucha íntima y de inestabilidad. Así el intento del mestizo por captar la "mexicanidad" —como diría Yáñez— aboca a la conciencia de sí mismo como una realidad escindida. El mestizo ve su propio espíritu como el asiento de la contradicción y la lucha (*supra*, pp. 235 y ss.).

En el intento por encontrar el propio ser, el movimiento reflexivo es patentemente de raigambre occidental. Occidental es su lenguaje, su educación y sus ideas, occidentales incluso sus métodos de estudio e investigación. Lo indígena, en cambio, no aparece reflexiva y nítidamente a la conciencia. Permanece oscuro y recóndito en el fondo del Yo mestizo. Lo indígena es profundo y arcano, no se hace nunca plenamente presente, permanece cual "misteriosa fuerza" (Pérez Martínez) en el espíritu, esperando su despertar. Nos estremecemos ante su secreto y, a la vez, nos atrae su abismo sin fondo. Frente a la claridad luminosa de la reflexión, lo indígena, oscuro y denso, atrae a la vez que atemoriza. Por otra parte, el principio occidental se erige siempre en juez. Él es quien mide y juzga. El principio indígena en el seno del mestizo, en cambio, nunca dice su propia palabra, nunca juzga a los demás. Desde el momento en que trata de decir algo tiene que hacerlo a través de la reflexión y, por tanto, a través de los conceptos, temas y palabras que vienen de occidente. El mestizo, por más que quiera, no puede resucitar el tipo de reflexión indígena ni puede expresarse "en indio"; si quiere juzgar toma los conceptos occi-

dentales, si quiere mirar, debe hacerlo a través de sus ojos. Lo indígena es una realidad que debe ser revelada, iluminada por la reflexión, en el seno del espíritu mestizo; pero ella, a su vez, nada revela en otras realidades. Es juzgado por lo occidental y no lo juzga a su vez.

Así, inconscientemente, el mestizo asimila el movimiento reflexivo del Yo a lo occidental; y el trasfondo de su ser que permanece oculto a lo indígena. Lo occidental simbolizará la luz reflexiva, lo indígena el magma inapresable, hondo y oscuro que trata de iluminar esa luz. Lo indígena sería un símbolo de aquella parte del espíritu que escapa a nuestra racionalización y se niega a ser iluminada. De ahí todas esas comparaciones de lo europeo con un traje que no se presenta cortado a la medida, con una realidad inadaptada, incapaz de captar exactamente nuestra propia realidad (*cfr.* Ramos, 1938, y Zea, 1942). Con ello se simboliza quizá la labor infructuosa de la reflexión (de raigambre europea) para cubrir perfectamente el espíritu, para adaptarse a todas sus sinuosidades, para iluminar todos sus trasfondos. Se califica entonces a lo europeo de "inadaptado" o "cismático", cuando es, en el fondo, la reflexión del mestizo la que se da a sí misma ese apelativo, ante el fracaso de su intento.

De ahí también que, a la inversa, se ligue siempre lo indígena a lo ancestral, a lo hereditario. Se habla de él como de un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón. Se siente como una fuerza colectiva y ancestral, como el principio telúrico que nos liga a la naturaleza. Es una especie de fuerza o poder oculto que nunca se hace plenamente manifiesto, pero que el mestizo cree sentir en lo hondo, latente y terrible. Es siempre grito de la sangre, impulso vago o fuerza ciega y, a la vez, es símbolo de elementos de la situación: la comunidad, el pasado ancestral, la tierra. Lo indígena preséntase, pues, íntimamente enlazado con elementos inconscientes o puramente vividos, con fuerzas supraindividuales, con potencias biológicas y naturales. Se refiere a esa esfera del Yo que constantemente escapa a aquella reflexión

que parecía "inadaptada", esfera no iluminada por la conciencia tética. Así, parece el mestizo simbolizar los elementos de su espíritu escindido, con nociones de sus componentes raciales. Y lo que hemos llamado "paradoja" del indigenismo expresaría esa dualidad de lo uno. El principio indígena *es* el espíritu mestizo, en cuanto está ahí como trasfondo inapresable; *no lo es*, en cuanto no se hace tético a la reflexión, en cuanto no puede poseerse.

El indigenismo aparece como expresión de un momento del espíritu mexicano, en que éste vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubre en su interior la inestabilidad y la contradicción. El indigenismo contemporáneo es una expresión simbólica de esa inestabilidad por medio de conceptos raciales. El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental, componentes históricos de su realidad, simbolizarán perfectamente su desgarramiento. Intentará escapar a su inestabilidad: la acción en la sociedad será una de sus vías para lograrlo, el conocimiento amoroso de sí mismo será la otra. El indigenismo expresa igualmente estas dos tentativas. Responde, por tanto, a un proyecto del mexicano actual por escapar al desgarramiento e inestabilidad que siente en su ser personal y social, adquiriendo, por fin, estabilidad sustancial. Se trata de un intento por captarse como algo seguro y pleno, rotundo y sin contradicciones. Ese proyecto se traduce fundamentalmente en el movimiento del Yo por poseerse a sí mismo.

La reflexión fracasa en su intento por poseer el Yo. En ella no puede el mestizo reconocerse a sí mismo. El espíritu intenta entonces otras dos vías para poseerse. Será la primera la acción, el amor la segunda.

El mestizo se reconoce a sí mismo en la praxis. Pues el Yo, después de su fracaso reflexivo, sí puede encontrarse en tanto se ve a sí mismo realizándose en el mundo; al comprometerse en él por su acción, se reconoce en sus conductas, en su comportamiento y en los entes mismos en que su acción queda impresa.

Al arrojarse a la acción, el nuevo indigenista no toma la misma postura que el "mestizo" anterior, sino su inversa. Ya no está frente a él en la lucha ni lo sojuzga; ahora se encuentra en la situación de explotado; y junto a él ve al indio en una situación similar. Su acción será, pues, común (*supra*, pp. 250 y ss.). El mestizo encuentra así unidos en la esfera de la praxis lo occidental y lo indígena que escindían su espíritu, y, en su actuación común, se reconocerá a sí mismo. Logrará la acción, la que la reflexión no alcanzaba. Indígena y occidental quedan unidos indisolublemente en la empresa común. El ser indígena asumido por el espíritu del mestizo y que no podía manifestarse por la reflexión manifiéstase ahora por la acción. En ésta, indio y mestizo se confunden; su comportamiento, en tanto clases explotadas, es similar, su reacción fundamental ante una situación semejante es la misma. Pero si el indígena se manifiesta por la acción, ésta lo revelará tan sólo en tanto ser activo en la sociedad. Por eso se manifestará en el seno de la "clase". Al transferir su cuidado a la acción se expresa el mestizo en términos de clase; ella, garante también de lucha racial, es la realidad en que se encuentra a sí mismo, pues que en ella ve al fin unificados por la acción los principios que actuaban en él desunidos.

El mestizo indigenista se especifica junto al indio frente al Otro que ahora toma la figura del explotador extranjero o criollo. Se pone como distinto a él en cultura, en situación social, en raza. Su ingreso a la acción supone, pues, un primer momento de especificación y de alejamiento frente al Otro; supone una primera negación, la negación del Otro. Por eso se tilda al criollo o al mestizo occidentalizante de "desarraigado", de "imitador", de "cismático". Pero este movimiento primero de especificación sólo se lleva a cabo con el fin de anular en lo futuro todo movimiento semejante. Se asume su desigualdad y distinción frente al Otro, sólo para llegar a negar después toda desigualdad y toda distinción.

Porque, en la praxis, capta el mestizo indigenista su propio proyecto y expresa, él también, su mito propio.

Apelo al mestizaje futuro en que desaparecerán las distinciones y desigualdades entre las razas actuales (*supra*, pp. 253 y ss.). Postúlase la desaparición en el advenir del indio, del blanco y del mestizo actual; desaparición —se entiende— no en lo biológico, sino en aquello que hace a una raza considerar a la otra como inferior o desigual. Al momento primero de la especificación, sucede el de la negación de ésta, la negación de la primera negación. Vendrá el momento en que no haya jerarquías en las razas ni dominio de una sobre la otra; en que todas las que ahora se diversifican se reconozcan recíprocamente. Así, en el momento mismo en que el mestizo se encuentra, postula su propia destrucción como tal mestizo para advenir a una sociedad sin separaciones de castas. Sólo se encuentra a sí mismo para perderse voluntariamente. Pero esta pérdida será ya una negación libre y una consagración plena. Se pierde para ganarse y en su renunciamiento, se recuperará al fin definitivamente. Porque sólo por su medio logrará el recíproco reconocimiento entre los hombres.

Mientras en el periodo anterior la idea del mestizaje significaba afirmación del mestizo, aquí significa su negación (*supra*, p. 254). Por eso allá, el mito del mestizaje expresaba la estabilización del presente, su consolidación definitiva; ahora, en cambio, expresa la transformación total del estado actual, la revolución hacia el futuro. Para el explotador, el mestizaje era imagen de su propia autonomía; para el explotado es anuncio de su propia negación como explotado y símbolo del futuro reconocimiento recíproco entre los hombres.

De ahí también que, en el periodo anterior, se centre el indigenismo en el presente social y económico, mientras que, en este otro, se encuentre pendiente del futuro (*supra*, pp. 256-257 y ss.). Porque lo que ahora le da sentido es sólo su anuncio profético. Su valor lo recibe de aquel fin humanista a que tiende. Sin él, carecería de todo sentido; con él, se organiza y se orienta.

El indigenismo actual se nos aparece como un momen-

to dialéctico destinado a ser negado. Sólo existe para destruirse. Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad donde se reconozcan mutuamente el indio y el blanco. Es, pues, un tránsito y no una meta. Como tal, el indigenismo es forzosamente parcial y negativo. No abarca la realidad toda porque no sólo no pretende abarcarla, sino que intenta incluso negarla. Sólo ve un aspecto de la realidad, porque sólo afirmando un aspecto en contra del opuesto es posible llegar a sintetizar ambos. Parcial y todo, es quizá el único momento que conduzca a la integración final de todos los elementos de nuestra realidad comunitaria. Al reivindicar el valor de la raza y grupo social que resulta más sojuzgado y despreciado, se prepara la eliminación de todo vasallaje y desprecio futuros. Al luchar por su propia liberación, el indio (al igual que el negro o cualquier otra raza "inferior") lucha simultáneamente por la liberación de todos los grupos sociales y raciales menos explotados por él. Porque si él, el peor esclavo, logra el reconocimiento y el respeto, habrá de lograrlo también para todos los hombres. Y el mestizo, al unirse con él en su lucha, labora igualmente por una comunidad sin esclavitud a través del único medio para llegar a ella.

Así, para salvar al indio habrá que acabar por negarlo en cuanto tal indio, por suprimir su especificidad. Pues que en la comunidad sin desigualdad de razas, no habrá ya "indios", ni "blancos" ni "mestizos", sino hombres que se reconozcan recíprocamente en su libertad. Las designaciones raciales perderán todo sentido social, porque aunque subsistan las razas ya no serán obstáculos para las relaciones humanas. El indigenismo debe postularse para perecer; debe ser una simple vía, un momento indispensable, pero pasajero, en el camino. Sólo en el momento en que llegue a negarse a sí mismo, logrará sus objetivos; porque ese acto será la señal de que la especificidad y distinción entre los elementos raciales ha cedido su lugar a la verdadera comunidad. Y, de parecida manera, sólo logrará el indio su reconocimiento definitivo por todos los

hombres, su reconciliación final con la historia, en el momento en que pueda negarse a sí mismo. Entonces cesará para siempre su lucha con la historia universal y la condena que le agobiara desde la conquista. La hora de su libre renuncia marcará para él la del triunfo definitivo; el instante en que acepte y logre perderse como indígena, destruyendo su especificidad para acceder a lo universal, señalará su liberación definitiva.[1]

Pero aquí —como ya habremos visto— el "indígena" se convierte en "proletario". Gracias a esa conversión, se universaliza. En efecto, cuando el mestizo recupera al indígena en la praxis, no lo recupera propiamente como raza, sino como clase. Por otra parte, al postular la comunidad futura sin distinción de razas, asume en la acción la universalidad de lo humano; pues que actúa por la liberación de todo hombre, sea de la raza que sea.[2]

[1] Parece sometido el indio a dos movimientos de renuncia de sí mismo. En la conquista se manifiesta su ser "externo", como culpable; debió asumir, pues, esa culpabilidad supraindividual y expiarla, destruyéndose como tal pueblo culpable para acceder al pueblo nuevo ya reconciliado (*supra*, p. 108). Pero su conversión no fue completa. Permaneció en el seno del pueblo nuevo lejano, escindido, según lo revelará el "mestizo" (*supra*, pp. 209 y ss.); nunca acabó por negarse plenamente a sí mismo y nacer a vida nueva. Y, al aparecer como lejano, su antigua mancha parece revivir, revelándose ahora bajo otro aspecto: el de la esclavitud. Ésta se manifiesta al considerar al indio en el seno de la comunidad que lo trasciende; como antaño la culpa, el estigma de esclavitud no pertenece a la esfera de su intención sino a su ser efectivo, ante-la-historia. Y por segunda vez, deberá asumir ese ser si quiere salvarse. Lavar la mancha de la esclavitud lo logrará, también ahora, renunciando a sí mismo, destruyéndose en su especificidad de esclavo para advenir a la sociedad nueva en que no existen diferencias de razas. Al asumir lo universal —en el proletariado— y negarse como indio, no hace más que repetir su movimiento de expiación y reconciliación con lo supraindividual comunitario, llevándolo a su término.

[2] La clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y por sí misma no llegaría nunca a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe "pasar" a la clase más universal de la historia: el proletariado. Ese "paso" será una negación de la limitación del indígena a su conciencia y vida regional y particularista, a la vez que una conservación de los valores espirituales del indio, que quedarán asumidos por el proletariado. Para asumir la universalidad de lo humano sobre las distinciones de razas, precisa, pues, renunciar en cierta forma a sí mismo y adquirir la conciencia universalista del proletariado; cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir conscientemente por esta clase.

Sólo al "pasar" al proletariado queda el indígena, por fin, asumido en la universalidad de lo humano y congraciado con ésta. Al aceptar el peso de lo universal, logra borrar definitivamente los vestigios de su pasada culpa, que fue manifestada al chocar con el curso universal que seguía la humanidad (cap. 3). Pues su pecado fue quizá el aferrarse perdidamente a sí mismo (a su locura religiosa, a su ceguera espiritual) y su salvación será, tal vez, desprenderse totalmente de sí, renunciar por fin, voluntariamente, a su mundo exclusivo y egoísta, para revestirse con lo universal. Pues quizá sólo pueda librarse quien esté dispuesto, en cambio, a arriesgar definitivamente su propio yo.

Pero la vía de la acción no es la única por la que intenta el Yo del mestizo recuperarse a sí mismo. Otra hay más íntima y sutil, más auténtica y personal, más sabia aún y generosa. Dirígese el mestizo al pasado indígena. Pero ahora ya ha asumido al indígena como dimensión real de su espíritu; el pasado al que tiende es ya *su* pasado. Quiere captar un elemento de su propio ser y lo ve expresado en el ayer: es, pues, su ser mismo el que allá se expresa. Reconoce en el pueblo desaparecido un jirón de su propio espíritu; se reconoce en él. El pasado no es algo extraño, pétreo y alejado (como fuera en Orozco); es cosa propia, constitutiva del Yo. Porque es tan sólo la expresión viva de una dimensión oculta del espíritu. De objeto-cosa transfórmase el pasado en existencia.

¿Cómo se presentará el hecho histórico a quien está animado por temple de ánimo tal? Creemos que pueden ya revelársenos dos actitudes posibles ante la historia que se han manifestado a lo largo de todo este ensayo. Según la primera actitud, nos acercamos al signo o dato histórico en un inicial estado de expectativa o perplejidad. No sabemos aún lo que nos va a decir, ni el mensaje que nos va a revelar; ni siquiera conocemos si nos hablará en nuestra lengua o en otra bien distinta. El hecho, por lo pronto, calla, y no sabemos aún si tenemos los instrumentos para descifrarlo: es un "enigma", un signo. No

pretendemos determinarlo según leyes ya conocidas, sino que esperamos impacientes lo que él, según su propio sentido, quiere sugerir en nosotros. Se trata, pues, de una actitud de inicial entrega ante el signo; de renuncia a las tablas verificativas adquiridas por el espíritu. Esa perplejidad inicial es una expectativa ante un salto libre, espontáneo, imprevisible del hecho histórico. Esperamos que, en el curso del suceso histórico, aquel signo humano vaya apuntando a sus significados propios que, mientras no se revelen, no podemos aún prever. Así, en el esperar comprensivo, revivimos al hombre pasado como trascendencia, porque, ante nuestros ojos, el enigma apunta a sus significados propios y se rebasa hacia ellos. En realidad, es nuestra propia trascendencia la que el signo histórico ha despertado. Él ha sido el estímulo, el impulso que ha actualizado determinadas posibilidades significativas nuestras. Es en nosotros donde el hecho revive, en el seno de nuestro espíritu. Al pasar por nosotros, lo puramente fáctico recobra su trascendencia. Y decimos *su* trascendencia porque es aquélla que él por virtud propia ha despertado; el historiador, en perplejidad y entrega, no imponía al enigma ningún cauce, sino que a él se los pedía. Él solo completará la dirección que el signo señale; como el mortal que escucha los augurios de un oráculo.

Según la segunda actitud, en cambio, nos acercamos al hecho histórico con una estructura formal lista para abarcarlo. Nos interesa encontrar en él lo que buscamos, no lo que él libremente quiera darnos. El hecho ya no es un enigma con sentido propio aún incógnito sino un "problema", un conjunto de datos resolubles por despejar según métodos que ya dominamos. Pues el enigma señala a *su* significado y es él mismo quien lo indica; el problema, en cambio, nada señala; es una masa de hechos que precisan recibir un sentido desde fuera; mientras el método científico no despeje la "x", mientras no encuentre una aplicación al problema dado, no tendrá éste ningún significado. En la historia "enigmática", cada signo tiene su vía propia de patentización; "adivinamos" su

sentido y su método propio de comprensión, no lo "resolvemos". En la historia "problemática", en cambio, no encontramos más que lo que previamente hemos querido encontrar; no se nos abren significados nuevos, ni nuevas vías de comprensión; sólo se nos presentan aplicaciones concretas y aportaciones particulares en la estructura metódica y sistemática que ya poseemos. Las dos actitudes son opuestas: la primera supone entrega ante el ser pasado, la segunda dominación; la primera es vidente en su perplejidad, la segunda ciega en su inquisición. Orozco y Berra se colocó frente al problema. La dimensión "espiritual" del indigenismo se coloca —en gran parte al menos— frente al enigma.

Pero todo esto tiene una importante consecuencia. El "problema" histórico, una vez resuelto, queda convertido en un puro objeto ante nuestra vista: el hecho está ahí, perfectamente determinado y regulado. Queda, por tanto, definitivamente alejado de mí, como cosa externa entre las cosas (cap. 8). El "enigma", en cambio, después de indicar su mensaje, vive en nuestro espíritu como dimensión propia de él. Porque debe manifestarse en mis propias posibilidades significativas; y él es tan sólo el movimiento significativo mismo que despierta en nuestro espíritu. El pasado renace en el ser del historiador, incorporado a su existencia, proyectado, como ella, hacia sus posibilidades significativas futuras.

Aprópiase así el indigenismo el ser del indio, dirigiéndose al pasado y repitiéndolo en su propio espíritu. Apropiarse el ayer significa, pues, hacerse de su propia realidad, recuperar una dimensión oculta de su propio Yo. Así, el indigenismo logra por una segunda vía recapturar lo que a la reflexión se le escapaba. Por la historia enigmática, el ser indígena latente en el espíritu mestizo se manifiesta en cuanto que él mismo señala sus significaciones propias y revela su íntimo sentido. Mitígase la escisión del propio espíritu. Y aunque la recuperación del Yo no podrá nunca ser completa, lógrase descubrir el infinito camino que a ella conduce. Camino, no de la

actitud dominadora e inquisitiva, sino de la entrega vidente de que hablábamos. Por esa entrega, y sólo por ella, se apropia el ser pasado y oculto a quien se entrega. Entrega perpleja y vidente que se apropia el ser a quien se dona, ¿qué es ella sino amor? Por el impulso amoroso hacia lo indígena lo respetamos en su enigma; sólo porque precede nuestra entrega, aparece éste como misterio con significado personal. Por eso, a la captación del pasado como dimensión de nuestro ser deberá preceder el cuidado amoroso (*supra*, p. 270).

El allegarse al pasado como un enigma hace posible, por fin, su recreación (*supra*, p. 269). En ella no reiteramos el ayer tal cual era; por el contrario, lo ponemos en condición de abrirse de nuevo a todas sus posibilidades originarias y, por tanto, de transformarse. Al existir el pasado en nosotros, sólo lo comprendemos como adviniendo desde el futuro. Recupera así el horizonte de sus posibilidades; podrá ahora realizar aquellas que antaño quizá no realizara, podrá rechazar otras que quizá antes aceptara. El amor, lejos de reiterar lo indígena como objeto definitivamente realizado y muerto, lo recrea como existencia, como posibilidad permanente de lo inesperado.

El mestizo indigenista busca recuperar su ser por un movimiento de dos dimensiones: la acción es la una, el amor la otra. Y, lejos de oponerse, ambas se complementan; más aún, se exigen mutuamente. Porque la acción sin amor arriesgaría hacer violencia al indio, tratarlo como objeto, dirigirlo desde fuera sin respeto para su libertad. Y el amor sin acción podría caer en la inercia improductiva de una tierna añoranza o, lo que es peor, en la complicidad, por omisión, con aquellos que al indio explotan. Así, la actividad deberá ir acompañada de emoción y el amor de actividad. Pero acción y amor, integrados en el mismo movimiento, dan un nombre al impulso que los une: *pasión*. Pasión es amor explayándose en actividad, es actividad transida de emoción.[3] Y así como,

[3] El carácter "apasionado", según la conocida caracteriología de René Le

según veíamos, su acción llevaba al indigenismo a postular su propia destrucción en aras del reconocimiento futuro del indio, así también, en el movimiento apasionado hacia su propio ser, presidido por una vidente entrega, logrará el mestizo recuperarse a sí mismo, salvándose de su interior desgarramiento; según la sabia palabra kierkegaardiana: "el que se pierde en su pasión, pierde menos que el que pierde su pasión"; pues éste, con la pasión, todo lo pierde; aquél, en cambio, en su renuncia, lo recupera todo.

Senne, se distingue, entre otros caracteres, por reunir las dos "potencias" de actividad y emoción. (*Traité de Caractériologie*, 1946.)

Conclusión

Volvamos por un segundo nuestra vista al camino recorrido. Desde la meta advertimos que la vía cobra una dirección unitaria. Su curso, lento y zigzagueante, se muestra como un proceso dialéctico que apunta hacia una recuperación y apropiación total del indígena.

El primer momento, con la conquista, marca el instante decisivo de la condenación y destrucción del mundo precortesiano. En él, queda lo indígena negado y rechazado; aparece como una realidad destinada a la destrucción. Sin embargo, aún vive; todo el universo azteca subsiste aún en los restos de una cultura que caen, día a día, bajo la mano del conquistador o del misionero; aún opera arrastrando a la idolatría y oponiéndose, sórdido, a la Buena Nueva. Lo indígena es presente y operante. Y precisamente por su proximidad y eficacia, su negación es más rotunda; por ella, vese condenado al aniquilamiento. Lo indígena aparece como *cercano y negativo* pero, desde ese mismo instante, se inicia la larga vía que conducirá, a pesar de sus muchas desviaciones, a la recuperación y afirmación definitivas. Porque, desde su conversión, se levanta, sobre el destruido mundo aborigen, la promesa de reconciliación. Por lo pronto, es sólo reconciliación del hombre nuevo en tanto niega su ayer; pero el día llegará en que éste vuelva amorosamente sobre su mundo perdido.

En el segundo momento, lo indígena se aleja sin remedio, ya no lo sentimos como una realidad actual, sino que lo reducimos a la historia del pasado remoto; ya no opera sobre nosotros, sino que resulta ineficaz e inofensivo. De *cercano* se ha vuelto *lejano*. Este alejamiento podría parecernos su abandono y negación; pero, lejos de ello, constituye la vía de la recuperación. Porque al ponerse a distancia nuestra, queda purificado de su malignidad. Clavijero y fray Servando pueden ya señalar su revaloración y ésta no tendría efecto si no fuera por la distancia inoperante en que se mantiene al indio. En Orozco, la separación se acusa con mayor fuerza. En él se objetiva definitivamente lo indígena. Pero sólo gracias a esa muerte queda plenamente purificado de todo vestigio demoníaco. En este momento adquiere lo indígena valor positivo; y ello no porque lo sintamos próximo, sino precisamente por lo contrario: porque lo mantenemos a distancia. Si en el momento anterior aparecía lo indígena como *cercano* y *negativo*, aparece ahora como *lejano* y *positivo*. El segundo momento se muestra, pues, como la total negación del primero: estamos en la *antítesis*.

El tercer momento se levanta sobre esta purificación realizada sobre el pasado lejano. Éste no parece guardar ya ni la sombra del pecado. Es posible entonces iniciar un nuevo movimiento de acercamiento de lo indígena. Si ya presenta valor positivo, no habrá peligro alguno en aproximarlo; su misma positividad nos incita a ello. Pero este movimiento no es un simple y llano retorno al primer momento. Ahora negamos el segundo en tanto convertimos lo indígena de lejano en cercano; pero lo conservamos en tanto mantenemos su valor positivo. No es, pues, una simple inversión del momento anterior, sino su superación. El tercer momento muestra lo indio como *cercano y positivo;* constituye, pues, la *síntesis* de los dos momentos anteriores.

Tal es, a grandes rasgos, el proceso que sigue el indigenismo. Los tres momentos marcan puntos indispensables para la recuperación de lo indígena. A pesar de su

aparente independencia, cada uno se levanta sobre el anterior y lo supone. Pero ahora es menester que describamos con detenimiento este proceso. Para ello consideraremos paralelamente tres facetas en la evolución: el movimiento que efectúa el indigenismo, la transformación correspondiente que sufre el ser del indio y el criterio revelante responsable de ella. Aunque, bien entendido, esta división se presenta sólo en beneficio de la exposición. En realidad, las tres facetas se implican necesariamente entre sí y sería imposible separarlas.

Primer momento: nos parece suficientemente explicitado para volver sobre él.

Segundo momento: supone, como dijimos, un movimiento de alejamiento. Pero éste no se realiza de una vez, sino en dos etapas sucesivas.

Primera etapa (Clavijero, fray Servando). Se trata de un *alejamiento en el tiempo*. Lo indígena se relega a la *Historia Antigua de México;* lo que permite, según dijimos, su valoración positiva. Correlativamente, el ser indígena se revela como "haber sido", es decir como puro pasado. Pero, eso sí, es un pasado que el criollo reconoce por suyo. Acepta que forma parte de su propia situación colectiva; hasta el grado de que lo enfrenta a Europa como realidad que lo especifica frente a ella. Es, pues, un *pasado propio,* en el sentido de que se acepta como constituyente de su situación. Sin embargo, su propiedad es imperfecta, supone un primer paso hacia la impropiedad. Porque al asociarse a lo puramente pasado y no aceptarse como presente, lo indígena se asume sólo como elemento definitivamente superado de la situación; como algo propio pero inactuante. Su propiedad es, pues, imperfecta y lleva larvado su signo contrario. Gracias a que es puro "haber sido", se revela también como *conservable;* pero sólo conservable en tanto pasado, en tanto se mantiene a distancia nuestra. Correlativamente, por fin, el criterio que revela lo indígena se coloca en la lejanía: la razón universal. Sin embargo, se considera ésta en tanto utilizada por el criollo. El criollo personalmente juzga, desde su situa-

ción, aplicando aquel criterio (en tanto "instancia"). Es, pues, una *razón propia y personal.*

Segunda etapa (Orozco y Berra). El alejamiento se acentúa hasta llegar a su extremo en todas sus facetas. Sobre el alejamiento anterior en el tiempo, se realiza un *alejamiento en la situación.* Es decir que, de hecho, ya no interesa lo indígena como pasado del propio historiador; es un mero objeto intercambiable por otro cualquiera; el historiador se muestra indiferente ante él; lo considera en igual nivel que el pasado egipcio o el noruego; todos poseen la misma objetividad. Lo indígena es ahora *pasado impropio* en tanto que no se asume como elemento de la propia situación. El alejamiento es de doble potencia: temporal y situacional; alcanza su extremo. Pero también la positividad alcanza el suyo. El pasado lejano e impropio es algo *conservable,* aunque sólo en su total lejanía. El historiador "científico", al igual que el arqueólogo, clasifica y ordena documentos y piedras: nada debe perderse; todo hay que guardarlo celosamente. Lo indígena alcanza su límite de conservación y purificación. Es totalmente inoperante e inofensivo; tanto, que se convierte en plena pasividad ante nosotros, se deja utilizar a nuestro grado como instrumento. Su positividad es total: no alberga ningún mal... al igual que cualquier otro objeto. Correlativamente, el criterio revelante se aleja. Es la misma razón, pero ahora totalmente *impersonal* e *impropia,* en tanto que el historiador quiere alcanzar un punto de vista imparcial y distante, abandonando la propia perspectiva y situación para planear anónimamente sobre las cosas. En todo este momento se notará que la razón aparece como la luz adecuada para revelar el pasado en tanto puro pasado y, al propio tiempo, para purificarlo de malicia. Es ella, en último término, la responsable del alejamiento y cambio de signo de lo indígena.

Tercer momento. Así como el anterior suponía dos etapas de alejamiento, así también éste supone dos etapas correspondientes de acercamiento.

Primera etapa (precursores del indigenismo actual).

Gracias a la valoración positiva ya realizada por el momento anterior, se posibilita una negación de la lejanía. Se efectúa un *acercamiento en el tiempo*, pero no en la situación. La supresión de la lejanía es aún parcial. Se ve al indio como presente y ya no como pasado. Pero lo consideramos en situación distinta a la nuestra. El "mestizo" no puede asumir el estado de deyección y aislamiento en que se encuentra el indio; su situación es muy otra. Por eso, aunque sea un elemento actual, se sigue viendo como alejado y escindido, como "alteridad". Lo indígena es, pues, un *presente impropio*. Sin embargo de este movimiento se conserva la valoración positiva. El indio es *conservable* hasta el grado de que el "mestizo" necesita de él para sus propios fines. El "mestizo" se alía al indio, lo protege para que éste pueda afirmarlo. Este acercamiento está implicado por una aproximación del criterio revelante que será ahora la acción; pero no la propia, sino la ajena. Se quiere que sea el indio quien reconozca al mestizo y revele en sus actos su carácter. El "mestizo" no quiere hacerse responsable del ser explotado que revela en el indio, no asume la acción propia como manifestación real de la explotación del otro, sino que se atiene exclusivamente a que el otro, de hecho, revele su sujeción en su comportamiento. Es, pues, una *acción impropia*, en el sentido de que no se acepta como responsable ni como personal.

Segunda etapa (indigenismo actual). Segundo grado de acercamiento; sobre la aproximación en el tiempo, se efectúa un *acercamiento en la situación*. El movimiento es total; alcanza nuevamente su extremo; lo hemos llamado *recuperación*. Ésta implica dos cosas: apropiación y valoración positiva. La *apropiación* se realiza al considerar al indígena como elemento propio. El mestizo-indigenista se considera ahora en la misma situación que el indio; lo asume como elemento de su situación social y de su espíritu mismo. Implica, pues, una *interiorización* de lo indígena; deja éste de ser alteridad para convertirse en elemento del Yo social y personal. Pero, al llevar la apropiación

al límite, lo indígena se proyecta hacia el futuro. Nos reconocemos en el pasado y presente indios y lo repetimos en nosotros mismos recreándolo y proyectándolo en el advenir. Sólo así puede el pasado llegar a ser plenamente propio sin mezcla de impropiedad; por la repetición, lo convertimos en permanente posibilidad nuestra y lo proyectamos al futuro. Lo indígena es, pues, *presente y futuro propios*. Por otra parte, se considera como elemento plenamente positivo, capaz de señalarnos nuestra meta ideal de acción. Aunque el indigenismo actual marca tan sólo, se entiende, el inicio de esta recuperación total que sólo se realizará plenamente al cumplirse lo que él postula. Correlativamente, el criterio revelante se interioriza. Son ahora *la acción y el amor personales* los que lo revelan. Mientras la razón ponía a distancia su objeto; la acción y el amor se interiorizan el suyo. Y si aquélla era la luz indicada para manifestar el pasado en tanto pasado, acción y amor (y por ende pasión) lo son para entregarnos el presente y el futuro.

Podemos resumir todo el proceso descrito en el cuadro que aparece en la siguiente página.

Observaremos en este cuadro que el movimiento dialéctico efectuado por el indigenismo se aparece en dos procesos correlativos de interiorización. El objeto de la conciencia indigenista se interioriza cada vez más en ésta, por la vía paradójica del alejamiento extremo en el pasado impropio. La interiorización supone dos movimientos: del pasado al futuro y de lo impropio a lo propio; realizados éstos, se alcanzará la plena interiorización en la recuperación final. Pero es también interiorización del criterio revelante en la conciencia indigenista, por la misma vía del alejamiento extremo en la razón impersonal, que conducirá al fin a identificar el criterio con la acción y el amor personales y concretos. Así, como final del proceso, la conciencia indigenista se vuelve sobre sí misma. Su objeto llega a constituirla a ella misma. El indigenismo aboca a una toma de conciencia de sí, que sólo se hizo posible gracias a aquel largo camino.

	MOVIMIENTO:
Primer momento:	Cercanía y valoración negativa.
Segundo momento:	
Primera etapa:	Alejamiento en el tiempo que permite valoración positiva.
Segunda etapa:	Alejamiento en la situación que permite valoración positiva.
Tercer momento:	
Primera etapa:	Valoración positiva que permite acercamiento en el tiempo.
Segunda etapa:	Valoración positiva que permite acercamiento en la situación.

Ser indígena:	Criterio revelante:
Presente y rechazable.	Providencia.
Pasado propio y, gracias a ello, conservable.	Razón personal (propia).
Pasado impropio y, gracias a ello, conservable.	Razón impersonal (impropia).
Conservable y, gracias a ello, presente impropio.	Acción ajena (impropia).
Conservable y, gracias a ello, presente y futuro propios.	Acción y amor personales (propios).

Ninguna etapa de la conciencia indigenista está cerrada en sí misma. Antes al contrario, en cada una podemos encontrar elementos de las demás; más aún, en todas ellas aparecen las mismas categorías fundamentales para captar lo indígena. A pesar de las divergencias y los matices distintos, el ser indígena se revela ante todas con ciertas notas comunes. Trataremos, pues, de enunciar cuáles son las características generales que ofrece el ser indígena a lo largo de las distintas modalidades concienciales que lo manifiestan.

1. Lo indígena aparece, ante todo, como una realidad siempre revelada y nunca revelante. Ante él se erigen en "instancias" europeo, criollo y mestizo; pero él, a su vez, nunca toma ese papel. Providencia, razón, acción, amor, son otros tantos criterios que iluminan su ser manifestándolo; pero él no se aparece como portador de ninguno de ellos; nunca los utiliza, a su vez, para juzgar al otro. Así, hablamos del indio, lo medimos y juzgamos, pero no nos sentimos ni medidos ni juzgados por él.

Esta característica toma diversos matices según las distintas etapas. Se agudiza en el alejamiento total del indio; tiende a desaparecer, sin lograrlo, en su acercamiento extremo; pero siempre subsiste. En su límite (Orozco y Berra) aparece el indio como puro objeto, determinado y regulado por nosotros; lo vemos como pura facticidad, sin trasfondo ninguno en su ser. En un paso menos extremo de alejamiento (Clavijero), lo consideramos como una especie de masa informe en la que podemos inscribir nuestras posibilidades. Tratamos de leer en él nuestra propia trascendencia. En un primer acercamiento (precursores), le concedemos capacidad de trascendencia, lo consideramos no ya como objeto-cosa, sino como objeto-persona, pero sojuzgamos su autonomía para afirmar la nuestra. Sabemos que el indio es capaz de juzgarnos y nos interesa conservarle esa capacidad, pero nosotros mismos determinamos cuál deba ser, en cada caso, su juicio, marcándole un fin en nuestro propio mundo; así, nos anticipamos a su trascendencia acotándola y determi-

nando desde fuera sus posibilidades. Lo único que nos interesa de su ser no-revelado es que afirme su ser revelado. En la recuperación, por fin (indigenismo actual), lo hacemos nuestro; pero permanece siempre como parte oculta de nuestro ser que tratamos en vano de iluminar con nuestra mirada reflexiva. Aun en nosotros mismos, no es él quien ilumina, sino que depende de la luz que recibe de la reflexión. El indio puede ahora recuperar su trascendencia, pero sólo en el seno de una trascendencia ajena. Para que pueda juzgar y medir, para que pueda rebasarse hacia sus posibilidades, necesita hacerlo en el seno del otro, como parte constitutiva del mestizo (en la "recuperación espiritual") o del proletariado (en la "recuperación social").

En suma: siempre somos nosotros los que organizamos y constituimos su mundo fuera de él; y nunca sentimos la sensación de que sea él quien constituya y organice nuestro mundo fuera de nosotros. Y si alguna vez llegamos a sentir que nos mira y juzga es porque, ante nuestros ojos, ya no aparece como indio.

2. Consecuencia inmediata de esto, es que el indio se encuentra sometido, en su realidad misma, a un extraño proceso. Juega y se transforma su ser al pasar de mano a mano. Español, criollo y mestizo llaman en sus luchas propias al indígena, pero no esperan su respuesta; lo hacen responder según el tono que cada uno busca. El indio queda plasmado en distintas formas según sea el grupo que solicite su ayuda. Está entregado al otro, a su merced. Lo aderezan desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, le hacen decir discursos y representar papeles.

El indio juega en la historia, sin saberlo. Allá arriba, mestizos y criollos arreglan sus papeles, distribuyen su actuación, su situación histórica; lo nombran su aliado o su enemigo; mientras el indio, indiferente, ignorante de su propio proceso, sigue laborando tristemente allá abajo. En su suelo no se ha preocupado quizá nunca por jugar algún papel histórico; pero arriba, donde se determina

su actuación, donde su situación se compulsa y se estatuyen sus propósitos, todo lo ha representado. Así fue como resultó enemigo del español a la luz de la providencia, aliado del criollo a la luz de la historia, del mestizo a la luz de la sociología. El indio se encuentra envuelto por un mundo que lo acecha, lo absuelve o lo acusa, y determina su suerte sin que él lo sepa. Y nunca puede él mismo acceder a los ojos que lo miden, a los jueces que lo salvan o condenan. Para hacer llegar hasta ellos su opinión o voluntad, su confesión o su alegato, sólo tiene un intermediario: el mestizo. Él es el único mensajero capaz de escucharlo. Pero si quiere, de una vez, fijar aquel mundo que lo juzga y lo envuelve entre sus mallas, si quiere escapar al proceso que lo acosa y encararse con sus jueces, sólo le queda una vía: renunciar a sí mismo; dejar de ser indio para asumir el papel de un miembro en aquel mismo mundo que lo acecha: convertirse al occidental y al mestizo.

3. Lo indígena aparece también como una realidad en la que puedo reconocerme, sin que por ello deje de ser distinta de mí. Es alteridad y, a la vez, indica hacia mí. Es como la superficie de un estanque, turbio a veces, límpido otras, pero que siempre me permite encontrar el esbozo de mi propia figura. Lo que busco ver en su superficie es mi propia capacidad de libertad y trascendencia; aunque la manifestación de este intento variará con cada caso. En Clavijero leeré en el indio la ruptura de mi enajenación por el otro y mi liberación del juicio condenatorio ajeno al ponerlo como "ejemplo clásico"; en los precursores del indigenismo actual veré mi reconocimiento como fin autónomo; en los indigenistas contemporáneos, descubriré mi propio ser pasado y oculto que renace y se recrea hacia el futuro.

De ahí que, a veces, se me aparezca como anuncio de mi propio advenir y como indicación de mi proyecto. Proyecto de mi señorío sobre el otro (precursores) o, a la inversa, proyecto de mi liberación ante quien me sojuzga (Clavijero y fray Servando ante el europeo, indi-

genismo actual ante el explotador). Porque en él no hago sino reconocerme a mí mismo como fuera de mí mismo. En el indio veo *mi* trascendencia convertida en una realidad exterior y visible. Es él como un espejo en que, mágicamente, puedo verme proyectándome *ya en el futuro*.

4. En otras ocasiones, puede también aparecer lo indígena como una realidad que me da consistencia. El indio me sustantifica y me distingue. Esto se realiza al oponer a la reflexión lúcida una realidad que la rebase y que no se deje iluminar totalmente. La reflexión que trate de captarla puede provenir del otro, y en ese caso, lo indígena aparece como aquella realidad que me especifica frente a él (Clavijero); o bien puede tratarse de mi propia reflexión, en cuyo caso aparece lo indio como realidad oculta que me individualiza (indigenismo actual).

5. Por fin, se revela el ser indígena, como una realidad de doble fondo. No es objeto puro, facticidad simple (salvo en el caso de Orozco), pero tampoco es trascendencia reconocida. Es objeto fáctico a la vez que capacidad de trascendencia nunca realizada. De ahí que aparezca siempre —cuando lo juzgamos y determinamos— como disfrazado y oculto. Nos percatamos de que nunca lo captamos en su propio ser, de que siempre se nos escapa en algo. De ahí también que su mundo se revele —tan a menudo— en una doble dimensión: en tanto determinado desde fuera y en tanto capaz de significados propios. De ahí que, ante él, nos sintamos atraídos a la vez que atemorizados; no porque nos sepamos determinados o dominados (enajenados) por él, sino porque presentimos que, en su fondo, más atrás de todos nuestros juicios y lecturas, se alberga una realidad oculta y misteriosa que no podemos alcanzar y cuya presencia nos fascina. En la conciencia de ese trasfondo permanente de su ser, se levantan todas las descripciones de su realidad como conflicto y choque entre lo personal y libre de su ser y lo que de él se muestra ante la historia (Sahagún, indigenismo

actual, etc.). Porque siempre, por más que lo iluminemos con nuestras categorías concienciales, permanece un sentido personal, desconocido y no realizado en la superficie que muestra ante nosotros; su capacidad de trascendencia.

Obras citadas

Bulnes, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos,* México, 1899.

Carreño, Alberto María, *Problemas indígenas,* México, 1935.

Caso, Antonio, *Sociología,* 3ª ed., México, Ed. Polis, 1939.

———, "Definición del indio y de lo indio", en *América Indígena,* vol. 8, 1948.

Cazés, Daniel, "Indigenismo en México: pasado y presente", en *Historia y Sociedad,* núm. 5, pp. 66-84, primavera de 1966.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México,* México, 1945.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de América,* México, Nueva España, s.f.

De la Fuente, Juan, "Definición, pase y desaparición del indio en México", en *América Indígena,* vol. 7, 1947.

De Landa, Fray Diego, *Relación de las cosas de Yucatán,* introducción de H. Pérez Martínez, México, Robredo, 1938.

De Mier, Fray Servando Teresa, *Cartas del Dr. Fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias Doctor Dn. Juan Bautista Muñoz...,* México, 1875.

———, *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac,* 2ª ed., tomo II, México, 1922.

Echánove Trujillo, Carlos, *Sociología mexicana,* México, Cultura, 1948.

Gamio, Manuel M., *Forjando patria*, México, Porrúa Hnos., 1916.

———, *Programa de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos formulado por el director*, México, 1918.

———, *La población del valle de Teotihuacán*, México, Dirección de Talleres Gráficos, SEP, 1922.

———, *Aspects of Modern Civilization*, Chicago, 1926.

———, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1948.

Gaos, José, "Estética y arte", en *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.

Garibay, Ángel María, *Épica náhuatl*, selección, introducción y notas, México, UNA, 1945.

Hernández y Dávalos, rec., "Apuntes para el sermón sobre la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe", en *Colección de documentos para la historia de la guerra de la independencia de México de 1808 a 1821*, tomo III, México, 1879.

Le Senne, René, *Traité de Caractériologie*, París, Presses Universitaires de France, 1946.

Lewis, Oscar y Ernest E. Moes, "Base para una nueva definición práctica del indio", en *América Indígena*, vol. 5, 1943.

López y López, Gregorio, "En pos de una filosofía zapoteca", en *Filosofía y Letras*, núm. 27, 1947.

Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, introducción y selección, México, UNA, 1941.

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, 1909.

O'Gorman, Edmundo, "Carta de despedida a los mexicanos escrita desde el castillo de San Juan de Ulúa", en *Escritos y memorias*, prólogo y selección, México, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNA, 1945a.

———, *Fray Servando Teresa de Mier*, selección, notas y prólogo, México, Imprenta Universitaria, 1945b.

———, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, tomo I, 1880.

Othón de Mendizábal, Miguel, *Obras completas*, tomo II, México, 1946.
Pérez Martínez, Héctor, *Cuauhtémoc; vida y muerte de una cultura*, México, Espasa Calpe, 1948.
Pimentel, Francisco, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, México, 1864.
Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Robredo, 1938.
Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Nueva España, 1946.
Sartre, Jean Paul, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943.
Sierra O'Reilly, Justo, *Diarios de nuestro viaje a los Estados Unidos*, prólogo de H. Pérez Martínez, México, Robredo, 1938.
Toscano, Salvador, *Arte precolombino de México y de la América Central*, México, UNA, 1944.
Uranga, Emilio, "Ensayo de una ontología del mexicano", en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, 1949.
Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, 1ª ed., México, UNAM, 1953.
———, "De la función simbólica del mundo indígena", en *Terzo Mondo y Comunitâ Mondiale*, Milán, Columbianum, Ed. Marzorati, 1967, pp. 195-203.
Warman, Arturo, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970.
Yáñez, Agustín, *Crónicas de la conquista*, introducción y notas, México, UNA, 1939.
———, *Mitos indígenas*, estudio preliminar, selección y notas, México, UNA, 1942.
Zea, Leopoldo, "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, 1942.
———, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949.

Índice

Segundo momento
Lo indígena manifestado por la razón universal

Tercer momento
Lo indígena manifestado por la acción y el amor

Este libro se terminó de imprimir y encuader-
nar en el mes de diciembre de 1998 en Im-
presora y Encuadernadora Progreso, S. A. de
C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830
México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.